

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



## **AS DEUSAS INANNA E IŠTAR:**

semânticas de poder com traços de amor e guerra

Erica Mafalda de Portugal da Cunha e Alves de Sá Nogueira

Dissertação de Mestrado em História e Cultura das Religiões

orientada pelo Professor Doutor José Augusto Ramos

2015

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



## **AS DEUSAS INANNA E IŠTAR:**

semânticas de poder com traços de amor e guerra

Erica Mafalda de Portugal da Cunha e Alves de Sá Nogueira

Dissertação de Mestrado em História e Cultura das Religiões

orientada pelo Professor Doutor José Augusto Ramos

2015



## Índice

Resumo/Abstract

Prólogo	p. I
I. Introdução	p. 1
II. Sumérios ou académicos?	p. 9
III. Fontes	p. 12
IV. Guerra	p. 17
V. Amor	p. 34
VI. Estrela	p. 65
VII. Conclusão	p. 76
VIII. Bibliografia	p. 81

## **Resumo**

A presente dissertação de mestrado centra-se na divindade suméria Inanna e na sua homóloga semita Ištar. Recolhemos e analisamos conjuntos de mitos, narrativas, hinos, oráculos, canções e orações, de proveniências e cronologias distintas, para compor um retrato cuja complexidade ultrapassa as questões do género e apela a sentimentos transversais ao ser humano. Num panteão com uma miríade de divindades altamente especializadas, Inanna/Ištar destaca-se pelo facto de acumular funções. Deusa trifuncional, regente do Amor e da Guerra, era igualmente a representação divina do planeta Vénus. Numa primeira abordagem, essa singularidade é um factor desconcertante para a sua compreensão. Pelo seu carácter problemático, foi o principal incentivo para o nosso estudo. Examinando as suas diferentes manifestações, propomos um eixo comum para a sua aparente ambivalência, interpretando o amor e a guerra como metáforas com um mesmo significado: poder. Vemos assim como a guerreira e a noiva se complementam em vez de se contradizerem. Ao lado do rei, no leito sagrado ou no campo de batalha, exprimem sempre a bênção divina assegurando a legitimidade dos seus actos enquanto representante dos deuses na Terra e, por conseguinte, garante da ordem. A permanência no tempo do sistema de crenças originalmente fixado por mão suméria, resistindo a conquistas e mudanças dinásticas, e a sua difusão no espaço, transpondo fronteiras naturais e artificiais, demonstram que os povos do Crescente Fértil o partilharam, não obstante algumas alterações semânticas. Na perspectiva da história das religiões, este olhar projetado sobre o passado permite ainda entender melhor a mente do homem mesopotâmico e acompanhar as consequências das alterações culturais no tecido sociopolítico da época. Afloramos também alguns aspectos de continuidade, manifestados através da presença de influências

mesopotâmicas na literatura e religião gregas, mais especificamente em Afrodite e Deméter, deusas do amor e da fertilidade, respectivamente. Por fim, sugerimos a permanência de categorias mentais que transportam o passado até aos dias de hoje, ligando a Antiguidade à Actualidade.

Palavras-chave: Inanna, Ištar, mitologia, história das religiões, Mesopotâmia.

## **Abstract**

This master's dissertation is focused on the Sumerian deity Inanna and its Semitic counterpart Ištar. We have collected and analysed sets of myths, narrations, hymns, oracles and prayers from different geographies and chronologies in order to compose a portrait whose complexity by far supersedes gender issues and can be related with feelings that concern men and women of all times and places. Inanna/ Ištar had an outstanding position in a pantheon of highly specialised deities because she performed multiple functions. A trifunctional goddess, commanding Love and War, she was also the divine representation of planet Venus. At first sight this uniqueness is a bewildering feature preventing us from understanding her. Indeed her problematic nature was the most influential driver behind our decision to study her. By examining her different angles, we proposed a common explanation for her apparent ambivalence, interpreting love and war as metaphors with the same meaning, i.e. power. Thus we found that warrior and bride complemented – rather than contradicting, each other. Right by the king's side, in the sacred bed or in the battle field, they always express the divine

blessing required for legitimizing royal deeds, as representative of the Gods on Earth and, consequently, the warrant of order. The long-lasting permanence through time of the system of beliefs originally created by hand of the Sumerians, enduring conquests and dynastic change, and its expansion in space across natural and man-made borders, demonstrate that the peoples of the Fertile Crescent shared it, notwithstanding a few semantic modifications. As regards the perspective of history of religions, this look over the past also helps to better understand the mind of Mesopotamian men and perceive the impact of cultural change on the sociopolitical fabrics of ancient times. We also touch upon a few aspects of continuity, expressed in the presence of Mesopotamian influence in Greek literature and religions, more specifically in Aphrodite and Demeter, respectively goddesses of love and fertility. Lastly we suggest the permanence of mental categories that bring the past to the present, connecting Antiquity with Modernity.

Keywords: Inanna, Ištar, mythology, history of religions, Mesopotamia.

## **Prólogo**

Esta tese nasceu antes de eu saber, nas aulas da disciplina opcional de Literaturas Pré-Clássicas, leccionada pelo meu (então futuro) orientador científico, Professor Doutor José Augusto Ramos. Chegada a altura de escolher um tema para o trabalho de avaliação, Inanna impôs-se pela sua complexidade. Adoro mistérios e ainda desconhecia a vasta bibliografia sobre a divindade. Ao tomar conhecimento da minha escolha, o meu Professor incentivou-me a escrever um ensaio pouco tingido pelo pensamento de outros e a expor a minha própria interpretação da deusa.

Hoje olho para esse trabalho com um carinho imenso, enternecida com a ingenuidade de algumas das minhas palavras, escritas há apenas nove anos, mas separadas de hoje por uma vida cheia. Ouvir-me a mim própria e aprender a valorizar as minhas ideias foi o grande ensinamento que o Professor Doutor José Augusto Ramos me deu. Teimara em regressar à faculdade para terminar a licenciatura, mas não me considerava uma futura historiadora, nem me levava a sério academicamente pelo pouco tempo que tinha para frequentar as aulas e viver a experiência universitária. Trabalho há vinte anos na área editorial e há quase tantos como tradutora e é assim que me defino profissionalmente. O estudo da História era para mim um gosto, um exercício que me permitia sentir-me intelectualmente estimulada porque gosto de descobrir e de aprender e, apesar de contactar com temas muito variados no meu trabalho, não estava satisfeita.

Os anos passaram-se. Ocasionalmente os meus olhos demoravam-se na pasta História do meu computador. E foi assim que, um dia, tive o impulso de perguntar ao meu Professor se aceitava orientar-me numa tese de mestrado sobre Inanna. E ele disse que sim. Escrevi a proposta e fui aceite. Já não podia voltar atrás. Foram anos intensos e pensei muitas vezes em desistir da escrita, dizendo-me a mim própria que a componente



curricular já fora uma meta cumprida, mas tenho um feitio que dificilmente aceita justificações, por racionais que sejam, para desistir. Agora que terminei e estou prestes a imprimir estas páginas, sinto-me num estado difícil de exprimir, mas certamente nada original, entre a felicidade e a incredulidade.

Tive pessoas extraordinárias ao meu lado ao longo deste percurso que, à sua maneira e intuitivamente sempre na altura certa, me deram forças para continuar. A Isabel foi a eterna *cheerleader*, convencendo-me de que sou capaz de tudo, a Mafalda desafiou-me com a sua impaciência fingida por ver resultados, a Susana esteve no sítio certo na hora exacta e, sendo apenas ela própria, desbloqueou-me para começar a escrever. A Pipa foi a minha companheira de mestrado sem o ser, assim como o Gonçalo, com quem assumi o compromisso de acabar se ele também acabasse. Esta tese foi um regresso à juventude com noites sem dormir, mas também conversas divertidas, com a Ana, a Maria, a Paula, a Sónia, o Vi e, o Jorge. O Bernardo foi o meu companheiro sempre presente, garantindo que eu tivesse tudo aquilo de que precisava para escrever este tese, incluindo muito chá. As minhas filhas, Leonor e Francisca, foram incansáveis nas suas perguntas: “já está?”; “falta muito?”; “quando é que vens brincar connosco?”. Exigindo aquele do meu tempo que era delas, ajudaram-me a trabalhar de forma mais organizada e, sobretudo, tornaram-me um adulto mais completo. Tenho a certeza de que, quando forem mais crescidas, vão valorizar este trabalho da mãe. Quero acreditar que vai fazer delas pessoas melhores, sérias e perseverantes.

Para terminar tenho a agradecer ao Professor Doutor Francisco Caramelo que me disponibilizou um exemplar da sua tese de doutoramento, indispensável para o meu trabalho, e outros materiais, e a todos os professores do mestrado em História e Cultura das Religiões, com especial destaque para o Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues, com quem trabalhei a inspiração oriental de Afrodite.

Regresso ao princípio e ao meu orientador, o Professor Doutor José Augusto Ramos. A pertinência da sua orientação e a liberdade que me deu foram decisivas para eu conseguir terminar esta tese, que nascera, sem eu saber, sob sua tutela, naquelas aulas de Literaturas Pré-Clássicas.

## I. Introdução

*A História Começa na Suméria*<sup>1</sup> é uma das obras mais conhecidas sobre esta antiga região do Crescente Fértil. Os seus habitantes, auto-denominados “cabeças-negras” foram os autores dos primeiros documentos escritos do mundo por volta de 3000 a.C. Nascia a escrita e com ela a História. A visão turva de um passado anteriormente conhecido apenas através da interpretação de vestígios arqueológicos ganhava foco graças à inscrição de marcas entalhadas em tabuinhas de argila.

Segundo S. N. Kramer, a escrita suméria nasceu para satisfazer necessidades administrativas, começando a esboçar-se sob a forma pictográfica ainda em finais do quarto milénio a.C., adquirindo características fonéticas nos séculos seguintes e tornando-se suficientemente flexível para a produção de obras literárias na segunda metade do terceiro milénio a.C. Previamente, cerca de 2600 a.C., fixara-se, embora de forma ainda rudimentar, a primeira colecção de literatura. Jean Bottéro descreve-a como de compreensão difícil, propondo a hipótese de se tratar de mera anotação de uma tradição oral, redigida com o objectivo parcial de prestar assistência mnemónica.<sup>2</sup>

É na tradição ancestral de contar histórias que encontramos a génese da mitopoética. “Literatura oral”<sup>3</sup> chamou-lhe Jack Goody, cunhando a expressão para classificar o modelo padrão das sociedades sem escrita. Pondo fim à tirania da memória como meio de conhecimento, a fixação do texto provocou profundas mudanças estruturais com repercussões nos domínios económico, social e, sobretudo, cultural.

---

<sup>1</sup> Título sob o qual foram publicadas as traduções de *From the Tablets of Sumer* de S. N. Kramer, seguindo a sugestão de Jean Bottéro para a tradução francesa.

<sup>2</sup> Bottéro, *Ancestor of the West, Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000, p. 32.

<sup>3</sup> Goody, *Myth, Ritual and the Oral*, Nova Iorque, Cambridge University Press, 2010, p. 41.

Neste último, para nós o mais relevante pela sua amplitude, encontramos ecos da realidade e também dos pensamentos que ocupavam a mente de povos, antigos e contemporâneos – problemas universais, como a vida e a morte, nas suas múltiplas manifestações.

Na sua extensa obra *The Golden Bough: a study of magic and religion*, James Frazer constatou que estes pilares fundamentais se encontram em culturas de todo o mundo e de todos os tempos.<sup>4</sup> A semelhança entre determinadas narrativas chega a ser desconcertante perante a impossibilidade de transmissão cultural, sugerindo a existência de categorias mentais comuns ao ser humano, impressas na matriz do pensamento, que embora matizadas por diferentes tons culturais demonstram partilhar a mesma essência.

Em busca de reforço para esta linha de raciocínio, desviamo-nos um pouco do campo da História para reflectir sobre a proposta de Pascal Boyer, autor dedicado à investigação em antropologia cognitiva que apresenta a religião como um fenómeno natural e intrínseco ao ser humano. A sua teoria sobre o papel das categorias ontológicas e dos sistemas de inferência na formulação de conceitos religiosos na mente humana oferece uma explicação plausível para a transversalidade da religião.<sup>5</sup> Segundo Boyer, embora conheçamos muito pouco sobre a pré-história dos sistemas de inferência em questão, podemos afirmar com alguma segurança que têm certamente uma longa história evolutiva, dadas as suas semelhanças na mente de todos os homens.<sup>6</sup>

Reconhecermos estas estruturas universais é-nos útil, na medida em que nos permite uma aproximação mental ao homem do passado, mais relevantemente para o nosso tema, o homem mesopotâmico.

---

<sup>4</sup> Ver Frazer, *The Golden Bough: a study of magic and religion*, Nova Iorque, The Macmillan Co., 1922.

<sup>5</sup> Ver Boyer, *Et l'homme créa les dieux – Comment expliquer la religion*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2001, pp. 97-102.

<sup>6</sup> Boyer, *Et l'homme créa les dieux*, pp. 320-321.

Embora a sociedade actual se tenha distanciado bastante da sua, podemos constatar uma permanência de valores e preocupações essenciais ao longo dos milénios. A literatura sapiencial mesopotâmica maravilha-nos ao mostrar que a nossa herança de sabedoria popular se aprofunda no tempo muito para além da Bíblia, não obstante ser este o veículo de transmissão mais difundido no mundo ocidental contemporâneo.

Vemos exemplo concreto disto em algo tão mundano como um provérbio. Parafraseando Kramer, os sumérios eram muito diferentes de nós, nomeadamente no que respeita à língua, usos e costumes, política, economia e religião, mas a sua mentalidade parece extremamente próxima da nossa, não sendo difícil reconhecermos neles as nossas próprias percepções, atitudes e dilemas.<sup>7</sup>

A título demonstrativo desta permanência, Kramer compara as sentenças do Eclesiastes 5:11<sup>8</sup>, “Doce é o sono do trabalhador, quer tenha comido pouco ou muito, mas a abundância do rico não o deixa dormir”, e do Talmude, “Aquele que multiplica os seus bens multiplica as suas preocupações”, com o provérbio sumério, “Quem possui muita prata pode ser feliz, quem possui muita cevada por ser feliz, mas quem nada possui pode dormir”.<sup>9</sup>

A física diz-nos que o tempo é relativo e apercebemo-nos dessa relatividade fora de equações teóricas ao olharmos para diferentes escalas temporais. No tempo geológico, um milénio é um piscar de olhos. No tempo histórico, mil anos parecem uma eternidade. No nosso entender, o tempo antropológico encontra-se algures entre ambos. As estruturas mentais permanecem cristalizadas durante um período superior ao da vivência humana, prolongando a sua influência, directa ou indirecta, por séculos ou mesmo milénios. Enquanto que alterações externas podem ter repercussões imediatas na

---

<sup>7</sup> Ver Kramer, *A História Começa na Suméria*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1997, pp. 146-147.

<sup>8</sup> A obra de Kramer refere-a como Eclesiastes 5:12, mas na versão por nós consultada figura como 5:11. Ver *Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, 1995.

<sup>9</sup> Kramer, *A História Começa na Suméria*, p. 148.

vida prática do Homem, alterações internas são assimiladas mais devagar. Exemplo disso é o medo atávico do escuro, que ainda hoje as crianças sentem apesar de a iluminação eléctrica estar ao alcance de um interruptor. Em termos culturais, estas alterações são notoriamente lentas. Evocando Camões, “mudam-se os tempos, mudam-se as vontades”, mas as crenças perduram.

Vivemos uma época fugaz. A velocidade com que a informação é transmitida, num esforço constante de actualização, origina um estado de desconforto permanente, causado pela insegurança de nunca termos todos os dados relevantes para o conhecimento do mundo. Paradoxalmente, o mundo nunca foi tão fácil de conhecer. Possuímos tecnologia que nos permite identificar, explicar e até dominar muito do que nos rodeia. Assumimos a posição de observadores privilegiados das leis da física. O Homem é agora o grande decodificador e, conseqüentemente, o derradeiro criador. Prosseguimos com o trabalho de dar nome às coisas iniciado no processo da criação, quando Deus, ele próprio demiurgo através da palavra, conduziu todos os animais até ao homem para ver como este lhes chamaria, “para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse. O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus, todos os animais ferozes;”.<sup>10</sup>

Curiosamente, já os mesopotâmicos conferiam grande importância aos nomes, acreditando que o nome estava ligado ao objecto por este designado: os nomes “eram os próprios objectos, com um som atribuído”.<sup>11</sup> De onde concluímos que, para eles, escrever o nome de algo poderia ser um acto revestido de carácter mágico, uma evocação do dito objecto. Poderia então a escrita dar vida ao que era escrito?

---

<sup>10</sup> Génesis 2:19-20.

<sup>11</sup> Bottéro, *La religión más antigua, Mesopotamia*, Madrid, Editorial Trotta, 2001, p. 38.

Entender o Homem como autor do mundo implica, porém, muito mais do que os seus esforços mensuráveis para o reduzir a fórmulas, normas e padrões, numa luta sem tréguas contra o ininteligível. Entender o Homem como autor do mundo requer todas as ferramentas teóricas e práticas ao seu dispor, não para conhecer o mundo, mas para se conhecer a si próprio.

Assistimos a uma reinterpretação do Sagrado. Acreditar que *alguém* garante a ordem cósmica é velho como o tempo. Tempo real, medido em segundos, minutos, horas e anos, estipulado pelo relógio ou pela posição dos astros no céu, mas também tempo mental, imensurável. É o segundo que nos embala neste mergulho no passado. Frequentemente desvalorizada, a Antiguidade é essencial para compreender a Actualidade. É o lugar das primeiras cristalizações do pensamento sob a forma escrita.

À semelhança da arte e da música, a escrita serve de veículo à transmissão de ideias e emoções. E, à semelhança da arte e da música, podemos interpretá-la de forma racional ou emocional. Como António Damásio<sup>12</sup> demonstrou, ambas são abordagens inteligentes. Unidas num esforço complementar, razão e emoção permitem identificar as categorias essenciais e imutáveis do ser humano.

É assim que nos propomos a conduzir esta reflexão. Admitindo *a priori* a impossibilidade de nos distanciarmos completamente do Eu, transformamo-la numa ferramenta útil num horizonte de tempo mental, imensurável, onde descobrimos categorias essenciais e imutáveis do ser humano.

A expressão “quem conta um conto acrescenta um ponto” faz parte da sabedoria popular. Jack Goody apresenta uma versão mais académica deste ditado, mas retendo o seu significado: “Written literature is never simply a matter of writing down what

---

<sup>12</sup> Damásio, *O Erro de Descartes*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1995.

already exists; a myth or story is always changed in being ‘transcribed’ and takes its place among a set of new genres as well as among modifications of old ones.”<sup>13</sup>

Aquando da elaboração dos primeiros registos de cariz religioso, a religião suméria era já bastante antiga. Chefe do panteão e deus do céu, An transformara-se já num *deus otiosus*. Os seus acompanhantes na trindade original, Enki e Enlil, apresentavam-se mais activos, tendo este último, deus do ar, superado seu pai em importância.<sup>14</sup> A família divina era alargada e os seus membros criados à semelhança dos humanos, com personalidades complexas e hiperbólicas. Tal como o homem, os deuses comiam, bebiam e amavam. Entendida como projecção transcendental, a religião suméria parece impor-se como um sistema para uma sociedade bastante organizada em termos administrativos, mas como qualquer sociedade necessitada de normas éticas – o mito *Inanna e Enki*, por exemplo, é demonstrativo dos perigos de beber em demasia.<sup>15</sup>

O que nos dizem então os mitos sobre o homem sumério? Moldado em barro<sup>16</sup>, formado com sangue condensado<sup>17</sup> ou gerado a partir de uma mistura de terra e sangue divino<sup>18</sup>, o homem fora criado para servir os deuses.

Obedecendo a parâmetros divinos denominados *me*<sup>19</sup> – normas que asseguravam o funcionamento do mundo e da sociedade – o homem viveria sem grandes percalços não fosse a Grande Serpente que ameaçava a ordem, manifestando-se nas falhas e erros humanos. Esta ameaça permanente de caos impunha a regeneração periódica do mundo no mais importante festival sumério, a festa de Ano Novo.

---

<sup>13</sup> Goody, *Myth, Ritual and the Oral*, p. 43

<sup>14</sup> As semelhanças com os deuses gregos Cronos e Zeus saltam à vista. Autores como M.L. West e Charles Penglase estudaram aprofundadamente as inspirações mesopotâmicas da religião grega, bem como os seus meios de transmissão. Ver West, *The East Face of Helicon*, Oxford, Clarendon Press, 2003, e Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, UK, Routledge, 2010.

<sup>15</sup> Hallo (Ed.), *The Context of Scripture*, Brill, Leiden, 1997, Vol. I, pp. 522-526.

<sup>16</sup> *Enki et Ninmah*, pp. 188-198.

<sup>17</sup> *Enûma Eliš*, pp. 602-679.

<sup>18</sup> *Le Poème d' Atrahâsîs*, pp. 527-564.

<sup>19</sup> Yvonne Rosengarten dedica uma obra inteira aos *me*, *Sumer et le Sacré: Le Jeu des Prescriptions (me), des dieux, et des destins*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1977, abordando diversos aspectos deste conceito.



Nessa altura regressava-se ao início dos tempos e, através da cerimónia do *hieros gamos*, celebrada *in illo tempore* entre o rei da cidade e uma hieródula do templo, renovava-se o laço existente entre homens e deuses. Encarnando Dumuzi, o desafortunado consorte de Inanna, o rei assegurava por meio deste casamento sagrado a fertilidade e prosperidade da sua terra.

Conhecer a razão do infortúnio de Dumuzi não é difícil, já que o mito que o relata, *A Descida de Inanna ao Mundo Subterrâneo*, é dos mais conhecidos e estudados devido principalmente ao seu contributo para os Mistérios de Elêusis. A versão acádica deste mito apresenta algumas diferenças em relação ao original sumério, mas sem alterações essenciais na mensagem e no significado.

A permanência no tempo do sistema de crenças originalmente fixado por mão suméria, resistindo a conquistas e mudanças políticas, e a sua difusão no espaço, transpondo fronteiras naturais e artificiais, mostram que os povos da Mesopotâmia o partilharam, não obstante algumas alterações semânticas. O acádico modificou os nomes da maioria das divindades, mas as suas funções mantiveram-se essencialmente idênticas.

*A Descida de Inanna ao Mundo Subterrâneo* é uma das produções literárias mais dissecadas da cultura mesopotâmica, em ambas as versões: suméria e acádica. É à sua protagonista, Inanna/Ištar, que dedicamos a presente dissertação.

Num panteão com uma miríade de divindades altamente especializadas, Inanna/Ištar destaca-se pelo facto de acumular funções, motivo pelo qual nos chamou a atenção.

Com consciência de que é a “estrela pop” da religião suméria/acádica por ser uma deusa do amor de cariz fortemente sexualizado, afigura-se relevante esclarecer que nos intrigou pela sua natureza singular: divindade tutelar de duas categorias tão distintas

e aparentemente antagônicas como o amor e a guerra, assume igualmente um papel astral como representação deificada do planeta Vénus.

Esta curiosidade motivou uma demanda por fontes que permitissem um conhecimento mais aprofundado da divindade. Ao acompanharmos Inanna/Ištar ao longo dos séculos e na sua viagem do sul para o norte da Mesopotâmia, descobrimos semânticas distintas da divindade. Mitos, narrativas, hinos, oráculos, canções e orações reunidos como peças de um quebra-cabeças, compondo um retrato de interessante complexidade que ultrapassa as questões do género e apela a sentimentos transversais ao ser humano, homem ou mulher, antigo ou contemporâneo.

## II. Sumérios ou Acádicos?

Mesopotâmia, uma faixa de terra aninhada entre dois rios, povoada desde a noite dos tempos. Berço do neolítico, da escrita e da civilização. É possível viajar até à pré-história neste vale fértil, encontrando sempre presença continuada e provas do engenho humano.

Crê-se que tenha sido em meados do quarto milénio a.C. que sumérios e acádicos se cruzaram no sul desta região, nas terras banhadas pelas águas do Golfo Pérsico, provável via de chegada dos primeiros, um povo que se exprimia num idioma singular, sem família linguística conhecida. Para Jean Bottéro a civilização mesopotâmica deve-se sobretudo ao contributo sumério, povo mais inteligente, activo e engenhoso, afirmando que todas as provas reforçam a ideia de terem sido eles a alma dessa civilização.<sup>20</sup> Afinal, o maior salto cultural ocorrido desde a Revolução do Neolítico – a invenção da escrita – registou-se poucos séculos após o encontro entre sumérios e acádicos, para grafar o idioma dos primeiros. Embora se tenha extinguido juntamente com os seus falantes nativos, sendo gradualmente substituído pelo acádico, foi privilegiado como língua erudita pelo império de Sargão no século XXIV a.C., persistindo na literatura mesopotâmica até cerca do início da era cristã.<sup>21</sup>

Sabemos pouco sobre os sumérios. É por conseguinte mais prudente seguir o conselho de Joaquín Sanmartín, que alerta para os riscos de tentar discernir um estrato sumério de um estrato acádico nos dados culturais e religiosos da época. Segundo este autor, é mais provável a existência de uma população étnica e culturalmente diversa e

---

<sup>20</sup> Bottéro, *Ancestor of the West*, p. 10.

<sup>21</sup> Bottéro, *Ancestor of the West*, pp. 12-13.

predominantemente bilingue, embora com expressão escrita quase exclusivamente suméria.<sup>22</sup>

Sanmartín decidiu prescindir dos termos “religião suméria” ou “religião acádica”.<sup>23</sup> O termo mesopotâmico, embora pouco rigoroso, emerge assim como a melhor opção para designar a simbiose resultante destas duas culturas distintas, que conviveram lado a lado até formarem uma só em *Māt Šumerim u Akkadîm*, o País de Sumer e Acad.

A divindade escolhida como tema para a presente dissertação é um magnífico exemplo dessa simbiose. De contornos fluidos e interpermeáveis, Inanna/Ištar é uma construção polimórfica, congregando características de várias deusas cujas semelhanças conduziram a um processo de sincretismo concluído antes do advento da escrita. Apesar de nos ser impossível conhecer a pré-história da divindade, esta seria primitivamente a deusa suméria Nin-anna, “Senhora do Céu”, associada à cidade de Uruk<sup>24</sup>, ou a deusa pré-suméria da vegetação Innin<sup>25</sup>, à qual veio a juntar-se a guerreira Ištar dos acádicos, cuja grafia original Eštar aponta para *‘A t tar*, uma divindade astral semita masculina relacionada com Vénus<sup>26</sup>.

Se discerni-las em termos de nomenclatura se revela complicado devido à configuração linguística própria da época, privilegiando o sumério como idioma escrito mesmo em contextos já plenamente acádicos, como exposto acima, destriçar as três vertentes que compõem a sua personalidade afigura-se impossível, mesmo quando a encontramos em textos de períodos mais avançados, nos quais é identificada como Ištar.

---

<sup>22</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», in *Mitología y religión del Oriente Antiguo I. Egipto – Mesopotamia* (Colección: Estudios Orientales, Dir. G. del Olmo-Lete), Barcelona, Editora AUSA, 1993, pp. 208-534, p. 253.

<sup>23</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 254.

<sup>24</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, An Illustrated Dictionary*, Londres, British Press Museum, 1992, p. 108.

<sup>25</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 301.

<sup>26</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 301.

Ambos os vocábulos, Inanna e Ištar, se referem à mesma divindade, deusa tutelar do amor, da guerra e do planeta Vénus.

Os matizes que foi adquirindo com a passagem dos séculos acrescentaram-lhe camadas de complexidade que, por vezes, originaram metamorfoses, mas nunca contradições que suscitassem a necessidade de separar as suas facetas. Guerra, Amor, Estrela foi a ordem por nós escolhida nesta demanda das diferentes semânticas de Inanna/Ištar.

### III. Fontes

Procurar, identificar e analisar evocações de Inanna em dois milénios de fontes seria uma tarefa por demais exaustiva para uma dissertação de mestrado. Por outro lado, o nosso objectivo de descobrir as suas semânticas não poderia ser concretizado limitando as fontes a um período cronológico demasiado restrito. Por conseguinte, escolhemos quatro *corpora* documentais que no seu conjunto ilustram a passagem do tempo e a mudança de civilizações e mentalidades no espaço mesopotâmico.

A recolha trouxe até nós diferentes géneros literários – mitos, hinos, narrativas, oráculos, orações e canções – na sua maioria exemplos da caracterização oficial da divindade e do seu culto organizado.

Numa época em que a escrita pertencia essencialmente aos círculos em redor do palácio e do templo, afigura-se difícil o exercício de desenhar o perfil mental do mesopotâmico comum. A complexidade agrava-se se tivermos em conta a observação de Sabatino Moscati, segundo o qual os diferentes aspectos que nos permitem interpretar a civilização babilónica e assíria, a saber “religião, literatura, jurisprudência e arte”, são indiscerníveis, formando um todo.<sup>27</sup>

No entanto, cremos que se alguma divindade nos possibilita um vislumbre do imaginário colectivo é Inanna/Ištar, devido à popularidade e transversalidade cultural que lhe garantiu um amplo leque de fiéis. A mesma Inanna circula pelos corredores do palácio, combate no campo de batalha, ampara doentes e inspira romances. É uma deusa que usufrui de uma enorme liberdade face à influência normativa do templo e, por conseguinte, consegue aproximar-se do crente.

---

<sup>27</sup> Moscati, *Ancient Semitic Civilizations*, Nova Iorque, Capricorn Books, 1960, p. 57.

É essa proximidade que lhe garante tamanha longevidade e explica as suas mutações e desdobramentos para acompanhar as mudanças que se operavam na sociedade, resistindo durante séculos ao afastamento progressivo, mas inexorável, que viria a ocorrer com a conquista do espaço pelo monoteísmo. Sinal da sua importância, a Bíblia ainda alude à “rainha do céu” como metáfora de síntese dos antigos cultos de Ištar.<sup>28</sup>

Os quatro filões de onde extraímos matéria-prima foram:

1. O *corpus* de fontes sumérias e acádicas de finais do terceiro milénio e inícios do segundo milénio a.C., traduzidas para inglês e disponibilizadas *online* pelo projecto Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL) da Universidade de Oxford.
2. A selecção de narrativas da mitologia mesopotâmica recolhidas e traduzidas para francês por Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer em *Lorsque les Dieux Faisaient L'Homme*, correspondendo à mesma cronologia. Algumas narrativas desta selecção encontram-se igualmente no *corpus* do ETCSL. Nesses casos, preferimos a versão fixada por Jean Bottéro e S. N. Kramer por nos parecer que a tradução para francês reflecte melhor o estilo literário dos originais.
3. A compilação de hinos e orações babilónicos e assírios traduzida para francês e anotada por Marie-Joseph Seux na obra *Hymnes et prières aux dieux de Babilonie et d'Assyrie*, com composições desde princípios do século XVIII a.C. ao século VI a.C..

---

<sup>28</sup> Jeremias 7:18; 44:17-19; 44:25. Em nota de rodapé, a “rainha do céu” é identificada como Ištar, embora seja referido que aparece mais na Bíblia como Astarte. Ver *Bíblia Sagrada*, nota 30, p. 1031. Na verdade, trata-se das formas masculina e feminina do mesmo nome.

4. O conjunto de oráculos neo-assírios datados do século VII a.C. traduzido para português a partir das transliterações de Simo Parpola (SAA 9) e Alasdair Livingstone (SAA 3) e publicado por Francisco Caramelo na sua dissertação de doutoramento, *A Linguagem Profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*.

O projecto ETCSL forneceu-nos o leque mais amplo de géneros literários, compreendendo narrativas mitológicas, epopeias, composições históricas, hinos e canções de culto, cartas e cartas-oração, poemas, elegias, diálogos, diatribes e provérbios. Os restantes conjuntos de fontes eram mais específicos, agrupando textos segundo o seu conteúdo temático, embora protagonizados por diferentes personagens, divinas ou humanas.

Escolhidos os *corpora*, procedemos então à identificação das referências a Inanna/Ištar entre centenas de textos. Esta selecção permitiu de imediato constatar a diversidade de ocasiões onde a sua presença se manifesta, bem como a própria diversidade das manifestações propriamente ditas. Divindade multifacetada, tanto é apontada como razão para os males que assolam uma cidade, como louvada enquanto fonte de prosperidade.

O enquadramento mental subjacente à produção literária espelha-se na sua finalidade, esclarecendo-nos quanto ao contexto político, económico e social da época em que as palavras se materializaram nas tabuinhas de argila.

Os textos mais antigos, de carácter mitológico, sofreram inevitáveis alterações de conteúdo desde o tempo em que integravam apenas a tradição oral, viajando no espaço e no tempo transportados pelos seus recipientes humanos. Despertaram-nos a tentação de entrever o passado pré-histórico e vislumbrar as origens da própria Inanna



nas eternidades que antecederam a escrita. Mas o nosso foco incidia nas semânticas da divindade e não na sua génese. Concentrámo-nos por isso nos textos.

A tecnologia é sem dúvida uma grande ajuda para o trabalho do investigador, mas infelizmente ainda são escassos os financiamentos à produção de materiais digitais. Dos quatro conjuntos de fontes utilizados, apenas um estava disponível em formato electrónico, a base de dados ETCSL (um exemplar projecto de Oxford encerrado em 2006 por corte de fundos).

Apesar da diversidade de géneros literários acima referida e da abundância de material (mais de 350 composições poéticas, com traduções e bibliografias), a sua árvore organizativa e a possibilidade de utilizar ferramentas de localização poupou-nos à tarefa laboriosa da pesquisa página a página, como sucedeu com *Hymnes et prières aux dieux de Babilonie et d'Assyrie*.

Mesmo com o apoio da tecnologia, a secção dos panegíricos régios exigiu consultas individuais, uma vez que muitos dos poemas têm designações genéricas que os associam ao rei em nome do qual foram elaborados, mas não a uma divindade específica. Destes 123 textos, identificámos dezoito com referências a Inanna. A estes juntaram-se narrativas e composições mitológicas, composições com fundo histórico, hinos e canções de culto, compondo um total de 62 fontes.

A ausência de um índice onomástico em *Hymnes et prières aux dieux de Babilonie et d'Assyrie*, uma obra com mais de cinco centenas de páginas que agrupa os textos segundo o género literário, tornou mais morosa a procura de uma divindade específica. Identificámos nela 24 hinos e orações dirigidos a Ištar, cuja localização forneceremos na bibliografia na esperança de que esta partilha poupe tempo a outrem no futuro.

Pela compatibilidade da sua lógica de indexação com os nossos objectivos, o volume de mitologia mesopotâmica de Bottéro e Kramer foi a obra que menos obstáculos apresentou pois, além de dividir os textos em mitos e géneses, agrupa em secções as narrativas protagonizadas por diferentes divindades. Utilizámos sete mitos protagonizados por Inanna/Ištar e outras cinco composições.

Os textos proféticos reunidos por Francisco Caramelo para a sua dissertação de doutoramento encontram-se divididos por local de produção (Mari e Assíria), interessando-nos apenas o *corpus* neo-assírio, por sinal o mais pequeno, composto por trinta e seis profecias relatadas em Colecções, Relatórios e Cartas Divinas, de entre as quais identificámos e seleccionámos doze com referências a Ištar.

#### IV. Guerra

Poderíamos começar pelo amor, mas a tendência da bibliografia para reduzir Inanna/Ištar a uma proto-Afrodite, privilegiando o seu lado amoroso e sensual e minimizando ou mesmo ignorando o seu carácter bélico e a sua influência nas estruturas conceptuais e reais do poder, motivou-nos a inverter a ordem habitual de abordagem ao binómio amor-guerra. Em nosso entender, as leituras helenizadas de Inanna/Ištar não honram a divindade. Embora justificadas, as comparações com Afrodite e Deméter (esta última mais explorada, devido à simbologia mistérica do mito da *Descida ao Mundo Subterrâneo*) subestimam a sua complexidade, deixando de fora os paralelos que se podem igualmente traçar com Atena ou Artemisa.

Os primeiros sinais de guerra na Mesopotâmia remontam ao final do período neolítico, destacando William Hamblin a fortificação de Tell al-Sawwan, junto à actual cidade de Samarra, onde foi construída uma muralha e um fosso cerca de 6000 a.C.<sup>29</sup> Estas características defensivas caracterizavam já todas as cidades mesopotâmicas no período proto-dinástico<sup>30</sup>.

A passagem das necessidades defensivas às ambições ofensivas deu origem a um novo significado da morte como instrumento de conquista e poder. À medida que a vivência quotidiana da morte em contexto de guerra ia aumentando, ter-se-ia manifestado a necessidade de criar uma figura transcendente que possibilitasse um processo de transferência das angústias a ela associadas. Surgiriam assim os primeiros deuses da guerra.

Hamblin constata a impossibilidade de estipular uma data para o aparecimento desta categoria de divindades, mas sugere uma cronologia de meados do quarto milénio,

---

<sup>29</sup> Hamblin, *Warfare in the ancient Near East to c. 1600 BC, Holy Warriors at the Dawn of History*, Nova Iorque, Routledge, 2006, p. 34.

<sup>30</sup> Hamblin, *Warfare in the ancient Near East to c. 1600 BC*, p. 37.

ou mesmo anterior, para o fenómeno.<sup>31</sup> Seria neste contexto que Inanna se configuraria como figura divina. Por anteceder a invenção da escrita, não dispomos de fontes literárias que nos informem sobre o seu processo de construção. Conhecendo-se a tendência mesopotâmica para o sincretismo formulam-se hipóteses sobre a ordem das funções acumuladas pela deusa. Não vamos deixar-nos seduzir por esse exercício teórico quase irresistível. Vamos antes olhar para uma divindade complexa e completa que, de formas aparentemente antagónicas, sintetiza em si o poder.

As armas de Inanna causam mais controvérsia do que as suas vestes e acessórios em lápis-lazúli por se tratar de uma divindade feminina. Começamos então por ecoar as interrogações de Ilona Zsolnay sobre o facto de a maioria dos investigadores abordar explicitamente a sua faceta amorosa, tendo o papel da deusa na guerra recebido comparativamente pouca atenção académica. Será o sexo mais aliciante do que a guerra ou a participação de uma figura feminina no teatro de guerra gera desconforto?<sup>32</sup> Ambas as hipóteses nos parecem válidas.

Neste ensaio dedicado à análise do papel marcial de Ištar, a autora centra-se nas maldições presentes nas conclusões de inscrições régias do Império Médio Assírio, mais especificamente durante os reinados de Adad-nirari I, Shalmaneser I e Tukulti-Ninurta I. Visando o desempenho militar de futuros reis que não cumprissem determinados requisitos, as maldições invocam Ištar, pedindo-lhe que os torne impotentes no campo de batalha. Incapazes de conseguirem vitórias na guerra, os governantes tornar-se-iam, por conseguinte, inadequados para a ocupação do trono.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Hamblin, *Warfare in the ancient Near East to c. 1600 BC*, p. 37.

<sup>32</sup> Zsolnay, «Ištar, “goddess of war, pacifier of kings”: an analysis of Ištar's martial role in the maledictory sections of the Assyrian royal inscriptions» in *Language and City Administration in the Ancient Near East: Proceedings of the 53rd Rencontre Assyriologique Internationale*, Moscow and St. Petersburg, July 23-28, 2007. Eds. Leonid Kogan, et al. (Winona Lake: Eisenbrauns, 2010), p. 389.

<sup>33</sup> Zsolnay, «Ištar, “goddess of war, pacifier of kings”: an analysis of Ištar's martial role in the maledictory sections of the Assyrian royal inscriptions», pp. 389-390.

Os princípios masculino e feminino figuram entre os *me* que governam a ordem mesopotâmica. A masculinidade encontra-se associada à capacidade guerreira. E Ištar, detentora dos *me*, controla a masculinidade dos reis.

A sua própria natureza masculina é referida no *Poema de Agušaya* que a glorifica como “a mais valente dos deuses”<sup>34</sup>, proclama a sua “virilidade”<sup>35</sup> e a apresenta preparada para o confronto com a sua rival Querela, “transformada em homem de guerra”<sup>36</sup>. Datada do reinado de Hammurabi, esta obra literária é singular na abordagem ao furor guerreiro da deusa, denunciando os vícios da sede pelo combate e propondo uma alternativa para canalizar a energia bélica de Ištar em tempos de paz: a dança, actividade metaforicamente associada à guerra.

Jean Bottéro encontrou raízes para a palavra “*Agušaya*”, epíteto atribuído a Ištar por Éa, numa evocação à deusa num ritual de exorcismo “*Gušêa gâ išat gûšati*”. *Agušaya* poderia significar *Gušêa* e *gûšati* assemelha-se ao verbo *gašu*, que significa rodopiar, e do substantivo *gûštu*, que significa “dança rodopiante”. Bottéro optou assim por reconstituir a expressão como “*Agušaya* que valsa as valsas”<sup>37</sup>. A dança rodopiante preserva uma Ištar forte, hábil, poderosa e magnífica na sua grandiosidade<sup>38</sup>, garantindo-lhe respeito mesmo quando a sua presença não era necessária no campo de batalha.

No capítulo dedicado ao período neo-sumério (2190-2004 a.C.), Hamblin refere-se a um ritual religioso, “o festival da masculinidade, a dança de Inanna”, propondo que se trate de uma dança de guerra realizada em homenagem à deusa em contexto pré-batalha ou uma descrição do combate como dança ritual em honra de Inanna. O autor

---

<sup>34</sup> *Le Poème d'Agušaya*, p. 205 (I-6).

<sup>35</sup> *Le Poème d'Agušaya*, p. 206 (II-2).

<sup>36</sup> *Le Poème d'Agušaya*, p. 212 (VIII-23).

<sup>37</sup> Bottéro, *Lorsque les Dieux Faisaient L'Homme, Mythologie Mésopotamienne*, Paris, Galimard, 1989, p. 217.

<sup>38</sup> *Le Poème d'Agušaya*, p. 214 (Doxologie, 11-20).

levanta igualmente a hipótese de a relação entre a dança e a guerra indiciar a aprendizagem das rotinas de combate, com a marcha em unísono assumindo a forma de uma dança de guerra ritualizada e de estas danças estarem provavelmente na origem das artes marciais.<sup>39</sup>

Sendo o *Poema de Agušaya* posterior a esta época, poderemos estar perante a interpretação poética da origem desses rituais? É sem dúvida uma hipótese interessante que permite outra perspectiva de leitura desta peça repleta de subtilezas líricas, como sublinha Jean Bottéro, um dos poucos exemplos remanescentes de poesia requintada em idioma acádico.<sup>40</sup>

Numa composição protagonizada pelo lendário Enmerkar, rei e fundador de Uruk, denominada *Enmerkar e o Senhor de Aratta*, encontramos uma referência à dança de Inanna, embora claramente reconhecível como metáfora significando combate: “que é a senhora heróica, que, como heroína do campo de batalha, faz as tropas dançar a dança de Inanna”<sup>41</sup>. Numa narrativa sobre o seu sucessor, Lugalbanda, descobrimos outra analogia: “a batalha, o jogo de Inanna”<sup>42</sup>.

Definir de forma satisfatória o conceito de Guerra no espaço da Antiguidade é fundamental para a compreensão da divindade em análise. Agradou-nos a proposta de Hamblin, segundo a qual a guerra seria o modo de os deuses restaurarem a ordem cósmica através de actos de violência organizada realizados em seu nome pelos reis divinamente ordenados.<sup>43</sup>

Deste ponto de vista, torna-se evidente a articulação entre guerra e poder e, consequentemente, o papel representado por Inanna/Ištar em ambos os domínios, na verdade fundidos num só.

---

<sup>39</sup> Hamblin, *Warfare in the ancient Near East to c. 1600 BC*, p. 123.

<sup>40</sup> Bottéro, *Lorsque les Dieux*, pp. 204-205.

<sup>41</sup> *Enmerkar and the Lord of Aratta*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.3#>, (281-293).

<sup>42</sup> *Lugalbanda in the mountain cave* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.1#>, (1-19).

<sup>43</sup> Hamblin, *Warfare in the ancient Near East to c. 1600 BC*, p. 12.

Centrando-se na faceta guerreira da divindade, o poema *Vitória de Inanna sobre o Ebih* (*Inninmehusa*), habitualmente atribuído a Enheduanna<sup>44</sup>, filha de Sargão I, primeiro autor identificado da história da humanidade, é representativo dessa fusão.

Actualmente conhecido como Djebel Hamrîn, o Ebih era a única barreira orográfica existente na planura da Mesopotâmia. Como tal, dominar esse território seria fundamental para a expansão do império acádico.<sup>45</sup> “Rainha das batalhas”<sup>46</sup>, Inanna assumia naturalmente a posição “à direita do chefe do exército”<sup>47</sup>, forçando esse “país provocador”<sup>48</sup>, a “proclamar a minha glória e celebrar-me à minha medida”<sup>49</sup>. As evocações e louvores a Inanna guerreira sucedem-se ao longo das 185 linhas do mito, em tom de aviso, pois trata-se da deusa que “espalha o terror [...] derrama sangue [...], desencadeia a guerra, devasta a terra e conquista os países”<sup>50</sup> ou em tom de ameaça, manifestado na primeira pessoa por Inanna: “Eu trarei a guerra, Eu suscitarei os combates”<sup>51</sup>.

O episódio de conquista do Ebih foi certamente de grande importância na época, uma vez que figura igualmente na obra mais conhecida da sacerdotisa, *A Exaltação de Inanna* (*Ninmesarra*).<sup>52</sup> Ambos os hinos aludem ao poder da divindade, glorificando-a como “senhora dos poderes formidáveis”<sup>53</sup> ou “senhora de todos os poderes divinos”<sup>54</sup>, e “hieródula”<sup>55</sup>, sublinhando a sua relação especial com An. Mas enquanto *Vitória* se concentra mais na imposição desse poder através da guerra e da civilização pelo culto,

---

<sup>44</sup> Bottéro, *Lorsque les dieux*, pp. 226-227.

<sup>45</sup> Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 226.

<sup>46</sup> *Victorie d’Inanna sur l’ Ebih*, p. 220 (23).

<sup>47</sup> *Victorie d’Inanna sur l’ Ebih*, p. 222 (79).

<sup>48</sup> *Victorie d’Inanna sur l’ Ebih*, p. 220 (35).

<sup>49</sup> *Victorie d’Inanna sur l’ Ebih*, p. 223 (110).

<sup>50</sup> *Victorie d’Inanna sur l’ Ebih*, p. 219 (1-6).

<sup>51</sup> *Victorie d’Inanna sur l’ Ebih*, p. 221 (39).

<sup>52</sup> Inanna e o Monte Ebih é o título da sexta parte de *A Exaltação de Inanna*. Hallo (Ed.), *The Context of Scripture*, pp. 519-520.

<sup>53</sup> *Victorie d’Inanna sur l’ Ebih*, p. 219 (1).

<sup>54</sup> *The Exaltation of Inana (Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#>, (1-12).

<sup>55</sup> *Victorie d’Inanna sur l’ Ebih*, p. 224 (131).

*Exaltação* eleva-a ao topo da hierarquia divina, “ó minha senhora, sois a guardiã de todos os grandes atributos divinos!”<sup>56</sup>, numa clara tentativa de a promover e, conseqüentemente, à dinastia de Sargão, alegado protegido da deusa. Devemos recordar que a sua ascensão ao trono é algo obscura. De origens perdidas na lenda que o apresenta como filho de uma sacerdotisa, o próprio nome de Sargão, Šarrukin, é uma formulação visando afirmar a sua legitimidade como rei.<sup>57</sup>

O poder de Inanna é temível e estende-se para além das fronteiras de Acad: “Ao teu grito de batalha, minha senhora, as terras estrangeiras curvam-se”<sup>58</sup>. Até os deuses a temem: “Minha senhora, os grandes deuses Anuna fogem de ti para os montes em ruínas como morcegos velozes. Não ousam levantar-se diante do teu olhar terrível”<sup>59</sup>. A divindade é enaltecida até à última linha, numa frase que resume os seus atributos: “Glória à destruidora das terras estrangeiras, dotada com os poderes divinos por An, à minha senhora envolta em beleza, a Inanna!”

O terceiro grande hino composto por Enheduanna carece de título, sendo conhecido simplesmente como *Hino à Deusa Inanna pela Sumo-Sacerdotisa Enheduanna (Inninsagurra)*. O período da produção literária de Enheduanna marca efectivamente a ascensão de Inanna/Ištar como senhora do céu e da terra, estabelecendo o seu poder sobre todo o *māt Šumerim u Akkadîm*, o País de Sumer e Acad. Suceder-se-ão impérios, numa viagem progressiva para norte ao longo de mais de mil anos, até encontrarmos uma Ištar enfraquecida deambulando com fome e sede pelo palácio, pedindo ao rei que se lembre que nunca lhe faltou.<sup>60</sup> Por ora delongar-nos-emos pela Baixa Mesopotâmia.

---

<sup>56</sup> *The Exaltation of Inana (Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#> - (1-12).

<sup>57</sup> Hallo, *The Ancient Near East, A History*, Yale University, Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth, 1998, p. 52.

<sup>58</sup> *The Exaltation of Inana (Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#>, (20-33).

<sup>59</sup> *The Exaltation of Inana (Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#>, (34-41).

<sup>60</sup> K 1292 (ZA 24169) + DT 130, 9, p. 207.



Na sua análise da divindade em *Mitología y Religion Mesopotámicas*, Joaquín Sanmartín recorda que o palácio, enquanto instituição, sempre teve interesse em realçar o carácter guerreiro de uma divindade que contribuía de forma determinante para o sustento da ideologia régia. Era Inanna/Ištar ‘quem anunciava a duração dos reinados’. A figura da deusa já era explorada para este efeito nas inscrições régias do terceiro milénio a.C. e as aventuras protagonizadas pelos velhos reis de Uruk tinham por finalidade conquistar os seus favores. O autor sublinha ainda a utilização, na época paleo-acádica, da nomenclatura composta *Ištar-Anunītum*, “Ištar lutadora”, que figura nas inscrições de Naram-Sîn, por vezes disfarçada sob a grafia de Inanna, deusa da capital do império acádico, patrona do rei e legitimadora da dinastia, acrescentando que a faceta guerreira foi particularmente valorizada quando a política de expansão assíria começou a ganhar formas concretas em meados do segundo milénio a.C., sob as formas Ištar Aššurītum e Ištar de Arbela.<sup>61</sup>

Os epítetos *Anunītum* e Aššurītum valorizam a relação da deusa com as duas divindades supremas dos respectivos pólos culturais da Mesopotâmia, Anu no acádico e Aššur no assírio, associando simultaneamente adjectivos femininos ao nome, de origem masculina, de Ištar. Esta associação do princípio feminino ao masculino verificava-se igualmente em Ugarit, com Anat e Baal. À semelhança de Inanna/Ištar, Anat era uma deusa da guerra e da fertilidade, partilhando com esta as características definidoras de juventude, volatilidade e independência.<sup>62</sup> Ao contrário de Inanna, porém, Anat era uma deusa virgem e permaneceu como satélite de Baal, deus do poder e da guerra, enquanto a divindade suméria conseguiu superar An, assumindo uma posição de topo no panteão

---

<sup>61</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», pp. 316-317.

<sup>62</sup> Ver «Anat» in van der Toorn et al (Ed.) *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD)*, Second Extensively Revised Edition, Brill, Leiden, 1999, pp. 36-37.

sumério.<sup>63</sup> Apesar disso, as semelhanças entre ambas e a sua proximidade no espaço e no tempo justificam um breve olhar na direcção de Ugarit.

Na introdução à sua tese de mestrado, dedicada a Anat, Célia José comenta a natureza bipolar da divindade com palavras que poderíamos aplicar a Inanna, “os contrastes representam, mais do que oposições, complementaridades”<sup>64</sup>, destacando-a como representação do “divino feminino” e “figura liminar” que “toca as franjas mais importantes e consagradas do Próximo Oriente Antigo”<sup>65</sup>, das quais destacamos para o nosso próprio exercício a guerra, o poder, o amor e a fertilidade. Também Gregorio del Olmo Lete equipara Anat à “Inana/Ištar mesopotâmica e à Šauška-Ištar anatólica, deusa do amor e deusa da violência/guerra”<sup>66</sup> e identifica o casamento sagrado como rito “intimamente ligado ao mitema Inanna/Ištar-Anat”<sup>67</sup>, na qualidade de deusas do amor. As comparações com Anat são-nos igualmente úteis pela componente bélica, assumindo a divindade cananea um papel muito mais graficamente sanguinário no Ciclo de Baal do que Inanna/Ištar alguma vez desempenhou nos mitos por si protagonizados.

Analisado enquanto conjunto, o trio de hinos *A Exaltação de Inanna* (*Ninmesarra*), *Inanna e o Ebih* (*Inninmehusa*) e *Hino à Deusa Inanna* (*Inninsagurra*) partilha características de estilo inconfundíveis, impondo-se como obra de síntese da deusa. Referimos acima algumas semelhanças entre *A Exaltação de Inanna* e *Inanna e o Ebih* e sublinhamos agora os paralelismos com o *Hino à Deusa Inanna*<sup>68</sup> de modo a

---

<sup>63</sup> *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#> Segment C (61-62).

<sup>64</sup> José, *Anat, Uma Deusa em Ugarit, a linguagem metafórica como presentificação do divino*, Tese de mestrado em História e Cultura Pré-Clássica, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001, p. 15.

<sup>65</sup> José, *Anat, Uma Deusa em Ugarit, a linguagem metafórica como presentificação do divino*, p. 182.

<sup>66</sup> Olmo-Lete, «Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente», in *La dona en l'antiguitat, La mujer en la antigüedad, La donna nell'antichità*, Universidade Internacional Menéndez Pelayo, Seminari: «Deesses i Heroïnes en les Mitologies antigues», Barcelona, 9-13 setembre 1985, Editorial AUSA, 1987, pp. 7-25, p. 11.

<sup>67</sup> Olmo-Lete, «Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente», p. 19.

<sup>68</sup> No ETCSL figura como *A hymn to Inana (Inana C)*.

evidenciar ainda mais o empenho de Enheduanna em elevar a patrona do império de seu pai ao lugar de rainha dos deuses.

Inanna é “a senhora magnífica que reúne os poderes divinos do céu e da terra e rivaliza com o grande An, é a mais poderosa entre os grande deuses [...] os deuses Anuna rastejam diante da sua palavra augusta cujo rumo ela não deixa An conhecer; ele não se atreve a proceder contra a sua ordem”<sup>69</sup>. “Perante o seu grito, os deuses da Terra assustam-se. O seu rugido faz os deuses Anuna tremerem como um junco solitário. Quando ela ribomba, eles escondem-se todos juntos. Sem Inanna o grande An não toma decisões e Enlil não determina destinos”.<sup>70</sup> Inanna “semeia a confusão e o caos contra os que lhe desobedecem [...] acelera a carnificina [...] o conflito e a batalha”<sup>71</sup>, no mais feroz hino composto por Enheduanna. O extenso poema de 274 linhas (consideravelmente mais longo do que *A Exaltação de Inanna*), ecoa a caracterização da divindade nos outros dois hinos, mas insiste nas premissas do poder, “Conceder os ritos divinos e régios”<sup>72</sup>, sobretudo o poder do terror.

Pela sua extensão e complexidade literária, os hinos de Enheduanna figuram entre os textos mais ricos em caracterizações da deusa, referindo-se a Inanna nas suas três facetas: guerreira, amorosa e astral. Regressaremos a eles nos capítulos seguintes para destacar outras passagens relevantes.

Na análise à secção *Royal Praise Poetry*, panegíricos do rei compilados na base de dados ETCSL, encontramos mais frequentemente descrições de Inanna sensual e astral, mas alguns poemas incluem igualmente menções à guerreira, por breves que

---

<sup>69</sup> *A hymn to Inana (Inana C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3#>, (1-10).

<sup>70</sup> *A hymn to Inana (Inana C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3#>, (11-17).

<sup>71</sup> *A hymn to Inana (Inana C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3#>, (18-28).

<sup>72</sup> *A hymn to Inana (Inana C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3#>, (155-157).

sejam, como no caso de *A Morte de Ur-Nammu*, que repete duas vezes a mesma expressão: “Inanna, a senhora aguerrida”<sup>73</sup>.

Num hino composto para a cerimónia do casamento sagrado de Iddin-Dagan (XX a.C.) a faceta combativa de Inanna é directamente relacionada com a faceta astral: “Eleva-se como um guerreiro [...] Quando de noite, a estrela radiante, a estrela Vénus, a grande luz que enche os céus sagrados, a senhora da noite, ascende no alto como um guerreiro [...] todas as terras tremem diante dela”.<sup>74</sup>

Dois séculos mais tarde, encontramos a personalidade guerreira mais realçada num hino dirigido a Inanna em nome do rei Išme-Dagan: “Inanna foi dotada por Enlil e Ninlil com a capacidade de fazer os céus tremer, de fazer a terra tremer, de segurar as quatro direcções na sua mão e de agir grandiosamente como sua senhora, de gritar com a boca bem aberta em batalha e combater e causar a carnificina”<sup>75</sup>. O mesmo hino alude ao “esplendor terrífico” da divindade, qualidade habitualmente atribuída aos deuses que se encontra com muita frequência nas descrições de Inanna.

Era o chamado *melammu*, cujo significado é quase literalmente o que encontramos na citação acima referida. Jean Bottéro, define o conceito, formado pelas palavras sumérias *me* (poder) e *lam* (incandescente), como um misto de deslumbramento e terror que emanava dos deuses<sup>76</sup>, um “brilho sobrenatural terrífico”<sup>77</sup>.

Trata-se essencialmente do *mysterium tremendum et fascinans*, o numinoso de Rudolf Otto, resumido com enorme elegância milhares de anos antes do nascimento do teólogo alemão.

---

<sup>73</sup> *The death of Ur-Namma (Ur-Namma A)* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.1.1#> (A version from Nibru - 187-197); (A version from Susa, Segment D 1-11)

<sup>74</sup> *A šir-namursağa to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#>, (18); (89-105); (135-141).

<sup>75</sup> *A hymn to Inana for Išme-Dagan (Išme-Dagan K)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.11#>, 7-18.

<sup>76</sup> Bottéro, *La Religión Más Antigua: Mesopotamia*, p. 33.

<sup>77</sup> Bottéro, *La Religión Más Antigua: Mesopotamia*, p. 48.

A qualidade luminosa do *melammu* é particularmente realçada nas evocações de Inanna/Ištar como planeta Vénus, às quais aludiremos no capítulo dedicado a esta faceta da deusa, filha de Nanna/Sin, deus da Lua, irmã de Utu/Shamash, deus do Sol.

Nas dez composições dedicadas a Inanna reunidas na secção *Hymns and cult songs* (hinos e canções de culto) da ETCSL<sup>78</sup>, entre as quais constam dois dos hinos da autoria de Enheduanna que abordámos em conjunto com *Inanna e o Ebih*, encontramos descrições abrangentes da divindade. O primeiro *balbale* privilegia a sua personalidade agressiva, “grande e feroz tempestade [...] emitindo medo e fulgor em batalha”<sup>79</sup>, utilizando igualmente uma metáfora de simbologia familiar à deusa: o leão.

Juntamente com o leopardo, este animal aparece frequentemente associado à divindade, figurando a seu lado em representações artísticas e composições literárias, habitualmente em contexto bélico ou como emblema de poder. No dicionário ilustrado *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, encontramos referência a essa associação nas entradas “Inana” e “lion”<sup>80</sup>, embora sem descodificação simbólica.

Sabemos porém que a identificação com o leão é comum a várias culturas. Segundo o *Dicionário dos Símbolos*: “‘Krishna, diz o Gita, é o leão entre os animais (10,30); Buda é o leão dos Shakyas; Cristo é o leão de Judá’”<sup>81</sup>. Foi igualmente uma insígnia popular entre a aristocracia europeia: o leão rampante, figura erguida virada para a esquerda, ou o leopardo rampante ou leão-leopardo, quando enfrentando o observador, é dos símbolos heráldicos mais populares e antigos<sup>82</sup>, aparecendo em brasões de antigos reinos europeus como Inglaterra, Dinamarca, Leão (Espanha), Boémia e Saxónia, entre outros.

---

<sup>78</sup> A subsecção dedicada a Inanna e Dumuzi inclui poemas na sua maioria qualificáveis como canções de amor, à excepção da disputa entre Dumuzi e Enkimdu, concentra-se nos amores de Inanna, por vezes com evocações ao seu brilho estelar, mas sem referências às suas actividades bélicas.

<sup>79</sup> *A balbale to Inana (Inana A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.1#>, (1-11).

<sup>80</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 108-109 e p. 118-119, respectivamente.

<sup>81</sup> Chevalier, *Dicionário dos Símbolos*, Teorema, Lisboa, depósito legal: 77917/94, p. 401.

<sup>82</sup> «Lion Heraldry», <http://www.personal.psu.edu/users/d/c/dcj121/prosop/counts/defs.htm> [20-05-05].

Regressando ao nosso tema após este pequeno desvio pela simbologia para concluir as referências aos textos disponíveis na ETCSL, reencontramos a “leoa divina”<sup>83</sup>, “agarras o bastão de combate como um guerreiro, prendes o pano *guma* às tuas armas e amarras a tua força infatigável”<sup>84</sup>. “Desde o útero da tua mãe que empunhas o bastão *šita* e o bastão *mitum*”<sup>85</sup> [...] senhora a quem ninguém pode resistir em combate”<sup>86</sup>. Enlil “deu-me as batalhas e deu-me a luta”<sup>87</sup>. Remetemo-nos de seguida à compilação de hinos e orações de Marie-Joseph Seux em *Hymnes et prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie*. Num hino dirigido a Ištar como rainha de Nippur, ao qual o autor aponta um provável protótipo paleobabilónico (na obra apresentado no capítulo dedicado a “Épocas Diversas”) Ištar é descrita como “marcial, revestida de um carácter temível”<sup>88</sup>, mas a sua caracterização global começa a apontar num sentido mais organizativo e governativo, mais aproximado das vivências humanas do que das vivências divinas.

Ištar é senhora do céu, mas o seu poder estende-se sobre a terra. A sua função civilizacional manifesta-se não só sob a forma do amor, que torna o selvagem humano como sucede no encontro entre Enkidu e a prostituta na Epopeia de Gilgameš, que legitima o rei através do ritual do casamento sagrado, mas sobretudo pela força guerreira capaz de impor a ordem sobre o caos.

Numa longa e requintada oração penitencial do mesmo período, encontramos a “filha guerreira de Sin, aquela que maneja as armas, que suscita o combate”<sup>89</sup>, “estrela

---

<sup>83</sup> *A hymn to Inana as Ninegala (Inana D)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.4#>, (1-8)

<sup>84</sup> *A hymn to Inana as Ninegala (Inana D)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.4#>, (22-36).

<sup>85</sup> *A tigi to Inana (Inana E)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.5#>, (9-12).

<sup>86</sup> *A tigi to Inana (Inana E)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.5#>, (39-33); (34-37).

<sup>87</sup> *A balbale (?) to Inana (Inana F)* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.6#>, (4-13).

<sup>88</sup> Seux, *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d' Assyrie*, Paris, Les Editions du Cerf, 1976, p. 95.

<sup>89</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 187 (5-6).

do clamor guerreiro”<sup>90</sup>, em cuja homenagem “os vivos cantam os teus actos guerreiros”<sup>91</sup>, a “dama da batalha e de todos os combates, leoa ilustre dos Igigu que subjuga os deuses com cólera [...], em movimento ou tranquila, os teus, guerreira Ištar, grandes são os teus actos guerreiros [...] furiosa, tumulto irresistível, brava em combate”<sup>92</sup>. O suplicante “proclama aos cabeças-negras a tua divindade e os teus actos guerreiros”<sup>93</sup>, a “filha guerreira de Sin não tem rival”<sup>94</sup>.

Ištar é igualmente evocada nas denominadas orações de mão erguida proferidas em contexto ritual, embora nestas a sua faceta guerreira se revele mais honorífica e menos concreta. Nos dois textos com referências identificadas encontramos os adjectivos marciais logo na primeira linha: “guerreira Ištar, a mais honrada das deusas”<sup>95</sup> e “Ištar, a mais guerreira das deusas”<sup>96</sup>.

A deusa é ainda chamada a combater os espectros, o demónio Saghulhaza ou “Mal Absoluto” em três orações de um conjunto de cinco proferidas em contexto litúrgico,: “Telitu”<sup>97</sup> Ištar, cingida de combate”<sup>98</sup>, “guerreira Ištar, criadora dos vivos”<sup>99</sup>; “tu és a guerreira que dá [sem cessar .....] aos grandes deuses. Combativa na escaramuça, acorrendo ao combate”<sup>100</sup>; “filha guerreira de Sin que percorre a terra”<sup>101</sup>.

Ainda no capítulo de orações conjuratórias especiais, numa oração universal, vemos um apelo dirigido a Ištar “batalhadora, instigadora de combate, a mais esplêndida

---

<sup>90</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 188 (9).

<sup>91</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 189 (24)

<sup>92</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 190 (30); (36)

<sup>93</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 193 (102)

<sup>94</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 194 (104)

<sup>95</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 321.

<sup>96</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 327.

<sup>97</sup> Epíteto que significa “competente”, no feminino, e que qualifica sobretudo Ištar.

<sup>98</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 435.

<sup>99</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 436.

<sup>100</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 439.

<sup>101</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 440.

e perfeita das deusas”, no qual a deusa é novamente responsável pela organização no espaço terreno, “com a tua a palavra, Ištar, os vivos são mantidos em boa ordem”<sup>102</sup>.

Ištar acompanha os reis até ao fim do império babilónico, escutando ainda as súplicas de Nabónido de Babilónia (meados do século VI a.C.), como “Ištar de Acad, deusa do combate [...] vai a meu lado ali, ou onde houver escaramuça e batalha, para que eu mate os meus adversários e abata os meus inimigos”<sup>103</sup>.

A presença de Ištar nos variados contextos, hinos e penitências pessoais, conjurações e orações universais e régias, evidencia a transversalidade do seu culto, contribuindo para a nossa compreensão deste fenómeno religioso. Este acervo de hinos e orações, que nos transporta numa viagem com mais de mil anos de duração, mostra-nos a divindade em toda a sua glória, com a sua faceta guerreira enaltecida em paralelo com louvores à sua misericórdia, elogios ao seu brilho resplandecente e agradecimentos pelo seu amor.

Fruto de um período conturbado, as características dos oráculos neo-assírios denunciam a conjuntura difícil vivida pelos profanos que criam e mantêm o sagrado. É o único *corpus* homogéneo com que trabalhamos, tratando-se exclusivamente de profecias datadas de uma cronologia bem delimitada: os reinados de Assaradão e de seu filho Assurbanípal, no século VII a.C..

A Ištar destas profecias é já uma deusa regional, uma das manifestações da divindade. A presença Senhora do Céu é cada vez mais reclamada na terra, onde participa constantemente nos assuntos dos homens. Ištar de Arbela, por vezes referida apenas como Senhora de Arbela, cidade onde se situava o seu centro de culto, preocupa-se mais com a guerra e a política do que com a fertilidade e a sedução. As necessidades subjacentes à construção da deusa são outras.

---

<sup>102</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 457.

<sup>103</sup> Seux, *Hymnes et Prières*, p. 523.



Por outro lado, vão surgindo traços inéditos na divindade, nomeadamente uma função materna exercida através de uma adopção *de facto*. Respondendo às necessidades particulares do seu tempo, ensombradas pelo problema da legitimidade de Assaradão como sucessor de Senaquerib, Ištar de Arbela manifesta a sua presença junto do seu preferido desde o nascimento. “Quando a tua mãe te deu à luz, sessenta grandes deuses estavam comigo. Tu eras pequeno e eu tomei-te para mim”<sup>104</sup>. Mas fui também eu, esta “grande parteira [...] excelente ama-de-leite”,<sup>105</sup> que “estabeleci o teu trono sob os grandes céus”<sup>106</sup> e “exterminarei os teus inimigos com uma adaga furiosa na minha mão” [...] serei o teu excelente escudo<sup>107</sup>.

Ištar queixa-se da ingratidão do rei e entrevemos o envelhecimento e o desgaste da mais guerreira dos deuses: “Como se eu não tivesse feito ou dado nada! Não curvei os quatro umbrais da Assíria e não tos dei? Não venci os teus inimigos? [...] Tu, o que é que me deste? Não há comida para o banquete, como se não houvesse templo”<sup>108</sup>. Encontramos referência semelhante num oráculo do reinado de Assurbanípal: “Atravesso constantemente todos os rios. Secas e chuvas consomem-me insistentemente e afectam a minha bela aparência. Estou exausta, o meu corpo está extenuado por tua causa [...] Vagueio pela estepe, pedindo pela tua vida. No meio da angústia, levantar-me-ei e matarei o teu inimigo.”<sup>109</sup>

Enquanto no passado a aparência de Inanna/Ištar era alvo constante de louvores, as referências ao físico de Ištar de Arbela são quase negativas nos oráculos neo-assírios, a invocação de uma memória de beleza de tempos idos, desgastada por solicitações permanentes.

---

<sup>104</sup> K 4310, 1.4, p. 185.

<sup>105</sup> K 4310, 1.6, p. 186.

<sup>106</sup> K 4310, 1.6, p. 186.

<sup>107</sup> K 4310, 1.6, p. 187.

<sup>108</sup> K 2401, 3.5, pp. 198-199.

<sup>109</sup> K 1292 (ZA 24169) + DT 130, 9., pp. 207-208.

Estamos perante um divino mais tangível. O esplendor sagrado empalideceu. A deusa está ao serviço do rei desde o nascimento. Foi sua ama-de-leite<sup>110</sup>, infundindo-o de graça<sup>111</sup>, criou-o entre as suas asas<sup>112</sup>, velou por ele dia e noite<sup>113</sup>, derramou o sangue dos seus inimigos<sup>114</sup> e manteve a Assíria e o reino dos céus em segurança<sup>115</sup>.

Ištar de Arbela está cansada.<sup>116</sup> O templo está fraco. A deusa já não tem forças para garantir a sua riqueza. Em nenhum dos outros *corpora* analisados encontrámos qualquer indício comparável, pelo contrário. Inanna/Ištar surge sempre radiante, em todo o seu esplendor, bela, aterradora ou aterradoramente bela, no sincretismo de atributos que lhe é tão próprio. Os seus adornos são símbolos de poder. Sua luz radiosa, suas vestes maravilhosas, sua energia inesgotável.

O carácter maternal de Ištar de Arbela quase parece invocar uma necessidade de recordar ao rei que é ela quem lhe assegura o trono, quem o defende, quem luta por ele. O leite da deusa simboliza um vínculo, mas também implica uma dívida, uma dívida de gratidão. Na condição de mãe negligenciada, Ištar de Arbela cobra os cuidados que não poderia exigir na condição de amante ignorada. Aliás, na sua condição jovem de amante, Inanna não poderia ser ignorada, desprezada ou remotamente maltratada. Era fundamental atender aos caprichos de uma deusa permanentemente disposta a mudar de ideias, a abandonar a cidade, levando consigo a vida, a ordem, o poder. As piores coisas aconteceriam se a deusa fosse de alguma forma ofendida.<sup>117</sup>

---

<sup>110</sup> K 4310, 1.6; p. 186; K 883, 7., p.205.

<sup>111</sup> K 4310, 1.10, p. 188.

<sup>112</sup> K 12033 + 82-5-22,527, 2.5, p. 194.

<sup>113</sup> K 12033 + 82-5-22,527, 2.3, p.190; K 883, 7., p. 205.

<sup>114</sup> K 12033 + 82-5-22,527, 2.5, p. 193.

<sup>115</sup> K 12033 + 82-5-22,527, 2.5, p. 194.

<sup>116</sup> K 1292 (ZA 24169) + DT 130, 9., p. 207.

<sup>117</sup> Algumas composições do género dos Lamentos incluem referência ao abandono ou destruição das cidades por Inanna. Ver *The lament for Urim*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.2#>; *The lament for Sumer and Urim*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>; *The lament for Eridug*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.6#>.

Ištar de Arbela está velha. Continua a empunhar a espada e a derramar sangue em metáforas literárias, mas o seu fascínio envelheceu. Aproximamo-nos do fim de uma era?

## V. Amor

O Amor representado por Inanna não corresponde à idealização romântica das categorias mentais contemporâneas. É uma força de fertilidade, com carácter vincadamente sexual, e exprime-se através de uma naturalidade orgânica comprovável pela linguagem utilizada nos textos mesopotâmicos. Nestes abundam referências explícitas ao órgão sexual de Inanna, como por exemplo na passagem de *Inanna e Enki*: “regozijando-se com a sua magnífica vulva, começou a elogiar-se a si mesma”.<sup>118</sup> A natureza do vocabulário e das referências de cariz sexual nos mitos protagonizados pela deusa criou embaraço a especialistas em literatura suméria como Thorkild Jacobsen, autor de *The harps that once...Sumerian poetry in translation*, como sublinhou Gonzalo Rubio.<sup>119</sup>

Estas mesmas escolhas semânticas fazem de Inanna um tópico popular. A natureza das palavras e as metáforas, umas menos subtis do que outras, empregadas para descrever o acto sexual em textos protagonizados pela divindade, sobretudo nos hinos popularmente designados como “cantigas de amor”<sup>120</sup>, são garantia de sucesso em artigos e publicações.

Também pelo facto de se tratar de uma deusa, Inanna/Ištar tem sido frequentemente utilizada como porta-estandarte do feminismo. No nosso entender, contudo, os deuses, tal como os anjos, não têm sexo. Segundo Geo Widengren, a componente bissexual da essência do deus supremo faz parte da evolução da imagem de Deus, dado que o homem identifica na divindade uma figura pessoal, que é pai e mãe, o

---

<sup>118</sup> Hallo (Ed.), *The Context of Scripture*, p. 522.

<sup>119</sup> Rubio, «Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story», *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 2 (Apr. - Jun., 2001), pp. 268- 274, p. 271, [http://www.academia.edu/879361/Inanna\\_and\\_Dumuzi\\_A\\_Sumerian\\_Love\\_Story\\_JAOS\\_121\\_2001](http://www.academia.edu/879361/Inanna_and_Dumuzi_A_Sumerian_Love_Story_JAOS_121_2001), [Dezembro de 2012].

<sup>120</sup> José Nunes Carreira publicou uma obra intitulada *Cantigas de Amor do Oriente Antigo*, onde reúne alguns textos subordinados ao tema (Edições Cosmos, Lisboa, 1999).

que resulta, pelo menos na linguagem simbólica, em descrições do deus supremo como andrógino – manifestando-se esta concepção de deus como “pai e mãe” com diversas variantes na religião mesopotâmica.<sup>121</sup>

Além disso, por mais que se procure entender na caracterização mitológica de Inanna/Ištar uma força do feminino e nela escutar ecos de uma sociedade matriarcal, sabemos que, bem pelo contrário, a sociedade mesopotâmica era profundamente patriarcal.<sup>122</sup> Era a mulher quem abandonava a sua família para integrar a do marido e ele era considerado, pelo menos por lei, seu “proprietário” (bêlu).<sup>123</sup>

No Código de Hammurabi e nas Leis de Eshnunna, encontramos referência a aspectos do contrato matrimonial, sublinhando-se esta vigência do sistema familiar patriarcal.<sup>124</sup> A obrigação de fidelidade da mulher casada é especificamente sublinhada pelo parágrafo 28 das Leis de Eshnunna: “Se, porém, deu um contrato e um banquete de núpcias ao seu pai e à sua mãe e tomou-a como esposa: (ela é) esposa. No dia em que for apanhada no seio de um outro *awīlum* morrerá. Ela não poderá continuar viva.”<sup>125</sup> Citando José Augusto Ramos, a propósito da sociedade hebraica, mas com uma expressão perfeitamente aplicável a realidades anteriores no espaço da Mesopotâmia, existia por conseguinte uma “dialéctica entre a vivência poética e a prática social”<sup>126</sup>.

Noutro ângulo de abordagem, previamente mencionado, encontramos autores que simplificam a divindade, menosprezando a sua faceta bélica e limitando-a ao papel

---

<sup>121</sup> Widengren, *Fenomenologia de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976, p. 75.

<sup>122</sup> Para uma síntese sobre o estatuto feminino na Mesopotâmia, ver Santos, «A Mulher na Bíblia» in *A Mulher na História, Actas dos Colóquios sobre a Temática da Mulher (1999/2000)*, Câmara Municipal da Moita, 2001, pp. 45-52.

<sup>123</sup> Bottéro, *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*, Chicago, The University of Chicago, 1992, p. 186.

<sup>124</sup> Bouzon, *O Código de Hammurabi*, Editora Vozes, Petrópolis, 1987, p. 36; e Bouzon, *Uma Coleção de Direito Babilónico Pré-Hammurabiano, Leis do Reino de Eshnunna*, Editora Vozes, Petrópolis, 2001, pp. 43-45.

<sup>125</sup> Bouzon, *Uma Coleção de Direito Babilónico Pré-Hammurabiano, Leis do Reino de Eshnunna*, p. 111.

<sup>126</sup> Ver Ramos, «A Mulher na Bíblia» in *A Mulher na História, Actas dos Colóquios sobre a Temática da Mulher (1999/2000)*, Câmara Municipal da Moita, 2001, pp. 27-44, p. 40.

desempenhado por Afrodite e Vénus nas religiões grega e romana, deusas ainda hoje evocadas como símbolo máximo da feminilidade e da sensualidade.<sup>127</sup> É certo que podemos encontrar semelhanças entre as divindades do amor referidas. Estas manifestam-se de forma mais evidente em Afrodite, cuja génese e existência mitológica ocorre numa geografia e cronologia mais próximas de Ištar. O *Hino Homérico a Afrodite* é um dos exemplos literários mais utilizados por classicistas defensores da tese orientalista, como Martin L. West, Charles Penglase e Walter Burkert, que propõem a transmissão de motivos e influências da Ásia Ocidental para a Grécia arcaica.

Quem conheça a literatura mesopotâmica encontra facilmente três motivos comuns a Afrodite e Inanna/Ištar ao ler o *Hino Homérico a Afrodite*: o desejo que a deusa sente quando vê pela primeira vez Anquises<sup>128</sup>; o temor de Anquises em deixar-se amar por uma deusa<sup>129</sup> e a importância das vestes<sup>130</sup> e acessórios<sup>131</sup> na sua representação. Encontramos o primeiro e o segundo na *Epopéia de Gilgameš*. Numa das histórias que compõem a epopeia, Inanna/Ištar tomou-se de amores pelo herói, que recusou os seus avanços, enumerando os seus amantes desafortunados.<sup>132</sup> No *Hino Homérico*, prevendo a recusa de Anquises se este conhecesse o seu carácter divino, Afrodite fez-se passar por mortal, enganando o troiano. Embora o desfecho do episódio amoroso grego seja o oposto do mesopotâmico, no qual a deusa e Gilgameš não chegam a unir-se, podemos reconhecer o *mysterium tremendum* da divindade em ambas as narrativas.

---

<sup>127</sup> Veja-se o exemplo das denominadas Vénus do Paleolítico, estatuetas de formas femininas acentuadas. Embora a função da fertilidade na religião romana seja mais correctamente atribuível a Ceres, esta deusa não apela tanto ao imaginário dramático como a deusa do amor. André Leroi-Gourhan ridiculariza a utilização do termo “Vénus”, afirmando que considerar a fecundidade um fenómeno desejável é apanágio de todas (ou quase todas) as religiões e fazer da mulher seu símbolo nada tem de particularmente original. Ver Leroi-Gourhan, *As Religiões da Pré-História*, Lisboa, Edições 70, 2001, p. 114.

<sup>128</sup> *Hino Homérico a Afrodite*, vv. 55-56.

<sup>129</sup> *Hino Homérico a Afrodite*, vv. 185-190.

<sup>130</sup> *Hino Homérico a Afrodite*, vv. 61-64.

<sup>131</sup> *Hino Homérico a Afrodite*, vv. 85-90.

<sup>132</sup> As parecenças desta passagem de *Gilgameš* (tabuinha VI) com o episódio em que Afrodite é ferida por Diomedes e se queixa à mãe são comentadas por Walter Burkert em *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995, pp. 96-97 e West em *The East Face of Helicon*, pp. 361-362.

O terceiro motivo assume particular importância no mito mais famoso protagonizado pela deusa mesopotâmica. N' *A Descida de Inanna ao Mundo Subterrâneo* as vestimentas e enfeites por si envergados representam os seus poderes<sup>133</sup>, dos quais é despojada, um a um, ao transpor cada porta do Mundo Subterrâneo. Charles Penglase destaca o motivo da paramentação como importante na representação de Afrodite, aludindo igualmente à *Descida de Inanna*.<sup>134</sup> Penglase estabelece igualmente o paralelo do motivo da viagem como meio de aquisição, aumento ou demonstração de poder.<sup>135</sup>

Este motivo serviu igualmente de estrutura ao mito de *Inanna e Enki*, segundo Jean Bottéro um dos mais antigos da mitologia suméria. Na sua opinião, o texto é pontuado por características, como repetições e elementos ingénuos ou arcaicos, que apontam para uma cronologia bastante recuada da sua construção, ou talvez mesmo composição, não sendo todavia possível, dada a inexistência de dados mais seguros, fazê-lo remontar a um momento anterior ao geralmente reconhecido como de florescimento da literatura em língua suméria: finais do terceiro milénio ou primórdios do segundo milénio a.C..<sup>136</sup>

Apesar de as lacunas do texto terem reduzido significativamente a sua legibilidade<sup>137</sup>, estas repetições permitiram a recolha de uma lista detalhada de *me*<sup>138</sup>, razão pela qual, além das interpretações políticas daquilo que se pode interpretar como transferência do poder de Eridu para Uruk, dado que a organização divina espelhava a

---

<sup>133</sup> *La Descente d'Inanna aux Enfers*, p. 277 (14-25).

<sup>134</sup> Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, pp. 140-141.

<sup>135</sup> Penglase, *Greek Myths and Mesopotamia*, pp. 146-147.

<sup>136</sup> Bottéro, *Lorsque les Dieux*, p. 249.

<sup>137</sup> Bottéro, *Lorsque les Dieux*, p. 230.

<sup>138</sup> Hallo (Ed.), *The Context of Scripture*, p. 522.

terrestre<sup>139</sup>, este mito assume importância singular no conhecimento da antropologia social da Mesopotâmia. Por esta razão, este é o primeiro texto analisado neste capítulo.

*Inanna e Enki* relata a maneira como a “jovem mulher [...] a sagrada Inanna, sozinha”<sup>140</sup> tomou posse dos poderes divinos (*me*) e os transportou consigo para Uruk, a bordo do seu navio celeste. A narrativa começa com uma auto-glorificação de Inanna, maravilhada com o seu próprio sexo “deslumbrante”<sup>141</sup>, finda a qual se declara determinada a dirigir-se a Eridu e apresentar-se diante de Enki. Tomando conhecimento da sua chegada, o deus ordena a preparação de um banquete para recebê-la, findo o qual, “cerveja bebida e vinho apreciado”<sup>142</sup>, começa a oferecer-lhe os poderes “sem que ninguém me impeça”<sup>143</sup>. Até este momento e durante toda a entrega dos cerca de 100 *me*, Inanna assume um papel passivo, limitando-se o texto a dizer que ela “lhes pegou”<sup>144</sup>.

A natureza das intenções da deusa é apenas sugerida pela sua auto-glorificação. Ela nem se pronuncia até se afirmar proprietária dos *me*<sup>145</sup>, empreendendo então a viagem de regresso a Uruk, que se torna atribulada assim que Enki, “dissipados os efeitos da cerveja”<sup>146</sup>, toma consciência do seu gesto e ordena ao seu mensageiro Isimud que a intercepte, ordem esta repetida seis vezes. Inanna mostra-se ofendida, acusando o deus: “Como pôde ele, o meu pai, mudar a sua vontade a meu respeito, violar a promessa que me havia feito, desacreditar as suas ordens explícitas a meu favor?”<sup>147</sup>. As armas aqui brandidas são de manipulação. Inanna não evidencia qualquer agressividade.

---

<sup>139</sup> Segundo Bottéro, a evolução política na terra traduzia-se na reorganização do pessoal divino, que seguia a carreira das suas cidades. Ver Bottéro, *Mesopotamia, Writing, Reasoning and the Gods*, p. 234.

<sup>140</sup> *Inanna et Enki*, p. 230 (1-2).

<sup>141</sup> *Inanna et Enki*, p. 230.

<sup>142</sup> *Inanna et Enki*, p. 232 (32).

<sup>143</sup> *Inanna et Enki*, p. 232 (36).

<sup>144</sup> *Inanna et Enki*, p. 232 (42).

<sup>145</sup> *Inanna et Enki*, p. 234. O texto é lacunar durante cerca de 45 linhas neste momento, mas Bottéro apresenta um resumo dos acontecimentos.

<sup>146</sup> *Inanna et Enki*, p. 236 (39).

<sup>147</sup> *Inanna et Enki*, p. 238 (21-23).



As seis repetições do acto são mera técnica narrativa, não modificando o seu curso ou desfecho. Por fim, graças a um artifício, Inanna consegue atracar em Uruk com os *me* em sua posse.

O mito termina com Enki reconhecendo a cidade de Inanna como “devidamente aliada a Eridu. E também ela será restaurada à sua situação primeira!”<sup>148</sup>. Na sua interpretação do mito, Bottéro afirma que a sua finalidade poderia ser menos designar a cidade de Inanna como beneficiária das liberalidades de Enki e das riquezas da cidade por este tutelada e mais considerar esta última, Eridu, a fonte e origem da civilização no país, e Enki o criador e detentor exclusivo da civilização.<sup>149</sup>

Paul-Alain Beaulieu baseia-se num conjunto de textos de Jemdet Nasr e num outro documento proveniente de Tel ‘Uqair, recolhidos e identificados por Piotr Steinkeler como recibos das oferendas dessas cidades a Inanna de Uruk, para propor uma alteração à Liga de Kengir, cuja existência foi postulada por Thorkild Jacobsen. A Liga existiria de facto, mas o seu centro seria Uruk em vez de Nippur, explicando-se assim a posição de destaque da sua deusa tutelar, Inanna, no panteão sumério desde tempos tão recuados. Neste enquadramento, o roubo mítico dos *me* e a sua deslocação de Eridu para Uruk seria um reflexo da ascensão desta última à hegemonia na segunda metade do quarto milénio a.C., altura em que teria substituído Eridu como principal centro urbano do aluvião meridional.<sup>150</sup>

Não obstante o reforço da superioridade do deus da sabedoria na conclusão do mito, *Inanna e Enki* conta como Inanna se tornou “senhora de todos os poderes divinos”<sup>151</sup>. Segundo Bottéro, não é possível saber por que razão foi escolhida como

---

<sup>148</sup> *Inanna et Enki*, p. 238 (67-68).

<sup>149</sup> Ver Bottéro, *Lorsque les Dieux*, p. 252.

<sup>150</sup> Ver Beaulieu, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period*, Brill, Leiden – Boston, 2003, pp. 104-105.

<sup>151</sup> *The Exaltation of Inana (Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#>, (1-12). Outras variantes do epíteto eram utilizadas, por exemplo: “senhora dos grandes poderes “ (*Inanna et*

detentora dos benefícios da civilização, mas a primeira coluna do texto, embora fragmentada, deixa transparecer que alcançou essa posição como deusa do amor e não da guerra.<sup>152</sup>

Em *Inanna e Šukaletuda*, encontramos-la já como “A senhora dos grandes poderes (...) a jovem mulher desejou um dia descer cá abaixo”<sup>153</sup>. Neste mito, trazido até nós por duas tabuinhas e alguns fragmentos dispersos do primeiro terço do segundo milênio a.C.<sup>154</sup>, o órgão sexual da deusa surge, de certa forma, associado aos seus poderes: “Diante do seu sexo, como uma tanga, Inanna tinha atado à cintura os Sete-Poderes: Ela tinha colocado os Sete-Poderes como um tapa-sexo”<sup>155</sup>. Encontramos igualmente esta identificação dos sete poderes com peças de vestuário (ou acessórios) na versão suméria de *A Descida de Inanna ao Mundo Subterrâneo*, sendo a perda dos seus apetrechos em cada uma das sete portas que equipara Inanna a uma comum mortal, nua e despojada, quando finalmente se apresenta diante de Ereškigal.

*Inanna e Šukaletuda* inclui referências mitológicas às técnicas de cultivo, com a criação da primeira palmeira e, com esta, do primeiro jardim por Enki<sup>156</sup>. Šukaletuda é o jardineiro deste jardim, substituindo o corvo que o deus encarregara inicialmente de fazer “o trabalho do homem”<sup>157</sup>, ou, na hipótese interpretativa de Bottéro, o pássaro poderá ter sido transformado no jardineiro<sup>158</sup>.

Não discordando da sua opinião, propomos ainda uma função simbólica para a personagem do jardineiro, uma vez que, segundo Geo Widengren, o papel de jardineiro sagrado era um dos deveres de culto oficiais do rei mesopotâmico. No jardim do paraíso

---

Šukaletuda, p. 257); “ela tem entre as suas mãos o conjunto dos Poderes” (*Le Poème d’Agušaya*, p. 206); “Innin dos poderes temíveis” (*Victorie d’Inanna sur l’Ebih*, p. 219).

<sup>152</sup> Bottéro, *Lorsque les Dieux*, p. 256.

<sup>153</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 257 (1-4)

<sup>154</sup> Bottéro, *Lorsque les Dieux*, p. 257.

<sup>155</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 261 (119-120).

<sup>156</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 261 (49-90)

<sup>157</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 259 (86).

<sup>158</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 269.

creceria a árvore da vida, a mesma que Gilgameš procurou na senda da imortalidade. Este jardim seria simbolicamente reproduzido santuário de Eridu e nos templos mesopotâmicos em geral. O jardineiro era o guardião da planta mítica, mantendo uma relação privilegiada com os deuses, e o jardim o local onde decorria a união sagrada com Inanna, associado para efeitos de culto ao *gipar/giparru*, onde o rei recebia as insígnias do poder.<sup>159</sup> Um hino analisado mais adiante contém referências a esta celebração, descrevendo-a como um encontro amoroso entre Inanna e Dumuzi no templo da deusa.<sup>160</sup>

*Inanna e Šukaletuda* começa com a descida de Inanna do céu à terra para “separar os malvados e os justos, sondar os corações do país, separar o verdadeiro do falso”<sup>161</sup>. O seu passeio é interrompido pelo enredo da criação do jardim e ela regressa à narrativa – “um belo dia, a Senhora, depois de atravessar o céu e atravessar a terra”<sup>162</sup>. Exausta, Inanna deita-se para descansar, cobrindo o seu sexo com os Sete Poderes acima mencionados. Šukaletuda, que a espiava de longe, aproximou-se dela enquanto dormia e penetrou-a.<sup>163</sup> Apercebendo-se da violação ao acordar, “devido ao seu sexo ultrajado”<sup>164</sup>, e desconhecendo a identidade do seu agressor, Inanna lança a primeira de três pragas sobre o país: começa por encher de sangue todos os poços e reservatórios para que “todos os cabeças-negras não bebam mais do que sangue!”<sup>165</sup>; de seguida, desencadeia uma tempestade; por fim, bloqueia todas as estradas do país, sempre em busca daquele que lhe ultrajou o sexo.<sup>166</sup>

---

<sup>159</sup> Widengren, *Fenomenologia de la religión*, pp. 304-307.

<sup>160</sup> *A kunġar to Inana (Dumuzid-Inana T)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.20#>.

<sup>161</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 257 (6-8).

<sup>162</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 260 (113-114).

<sup>163</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 261 (118, 124).

<sup>164</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 261 (129).

<sup>165</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 261 (135).

<sup>166</sup> Segundo Bottéro, é imaginável que as pragas se refiram a factos reais, principalmente guerras ou calamidades, entendendo-se assim o episódio da violação e vingança de Inanna como explicação mitológica para tais acontecimentos. Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 270.

Embora o mito, através do ultraje e vingança de Inanna, denuncie a violação como acto reprovável, nem o curso dos acontecimentos nem a sua conclusão evidenciam qualquer objectivo moralizador – algo que nos parece intrigante, dada a necessidade imperiosa de enquadramento legal para o acto sexual numa sociedade que punia as transgressões desta natureza<sup>167</sup>, embora os papéis de vítima, perpetrador e a noção de dano fossem diferentes dos actuais: “As leis de violação tratavam os pais e os maridos como vítimas porque a mulher violada era sua propriedade e a violação diminuiria o valor da sua propriedade”<sup>168</sup>. Como interpretar então as intenções de Enki, deus da sabedoria, quando aconselha Šukaletuda a esconder-se entre os seus irmãos da cidade, afiançando-lhe: “E a Mulher jamais conseguirá encontrar-te”<sup>169</sup>.

Torna-se necessário separar o plano mítico do plano comportamental corrente. Não há lição moral a retirar deste mito porque a violação é uma metáfora num contexto de poder e não sexual. Atentando na subtil referência a “Ama.ušumgalanna, o Pastor”<sup>170</sup> e sabendo que se trata de um nome alternativo de Dumuzi/Tammuz<sup>171</sup>, propomos a hipótese de Šukaletuda ser uma representação do deus nesta história que visa sublinhar o papel activo e não passivo de Inanna na legitimação do poder: a deusa escolhe o rei; a realeza não pode ser tomada à força. Por conseguinte, o acto sexual ocorrido com Inanna adormecida, contra a sua vontade, não pode ser considerado a consumação do enlace que transforma o pretendente ao trono em rei, esposo da deusa.

Mais adiante, quando discutirmos *Descida de Inanna ao Mundo Subterrâneo*, abordaremos outro episódio que entendemos como uma tentativa de usurpação de poder

---

<sup>167</sup> Caramelo, «Quem se Deitará Naquele linho Comigo?», in *A Sexualidade no Mundo Antigo*, [Coord. José Augusto Ramos et al], Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 119-138, p. 120.

<sup>168</sup> Santos, «Direito e Sexualidade na Mesopotâmia: o crime de Violação», in *Sexualidade no Mundo Antigo* (Coord. José Augusto Ramos et al.), Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 139-149, p. 147.

<sup>169</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 265 (231).

<sup>170</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 261 (121).

<sup>171</sup> Widengren, *Fenomenologia de la religión*, p. 358.

mal sucedida por Dumuzi. Mesmo encarregado de tratar do jardim por Enki e contando com o seu apoio, Šukaletuda não pode transformar-se em rei/jardineiro sagrado por iniciativa própria. Lacunas nas últimas linhas dificultam a compreensão do desfecho, mas sabemos que Inanna acaba por encontrá-lo em casa de Enki e “coloca-se, atravessando o firmamento, como um arco-íris [...] avança e avança mais [...] e Šukaletuda torna-se cada vez mais pequeno!”

A deusa castiga-o pela ousadia, mas promete-lhe que o seu nome será eternamente recordado: “Sim! Mesmo ... O teu nome não cairá no esquecimento: Subsistirá nos cânticos – e estes cânticos, nos palácios nos reis, serão suaves: os jovens [menestréis(?)] os modularão e os past[ores] os cantarolarão... !”<sup>172</sup> Numa dialéctica muito própria de Inanna, a deusa castiga e immortaliza. A memória perpetua o sucedido e, enquanto o nome de Šukaletuda for recordado, também o poder absoluto de Inanna será reafirmado.

No seu comentário a este mito, Bottéro identificou semelhanças introdutórias com *A Descida de Inanna ao Mundo Subterrâneo*, “como se o autor tivesse feito um pastiche do início”<sup>173</sup> deste último. Com efeito, “Inanna deixou o céu para descer cá abaixo”<sup>174</sup> em *Inanna e Šukaletuda*, tal como “Inanna deixou o céu e a terra para descer ao mundo inferior”<sup>175</sup> em *Descida*, num estilo formalmente idêntico, pontuado por uma diferença: enquanto que no primeiro mito, Inanna abandona o céu para descer à terra, o mundo dos vivos, para “separar o verdadeiro do falso”<sup>176</sup>, no segundo abandona o céu e a terra para descer ao mundo subterrâneo, o mundo dos mortos, com intenções veladas. É o mito mais estudado e divulgado de Inanna/Ištar, do qual se conhecem versões

---

<sup>172</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 266 (289-292).

<sup>173</sup> Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 268.

<sup>174</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 257 (15).

<sup>175</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 276 (5).

<sup>176</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 257 (8).

acádica, mais curta, e suméria, mais longa.<sup>177</sup> Elegemos a última, analisando a tradução publicada em *Lorsque les dieux faisaient l'homme*.

O motivo da paramentação, já acima referido em analogia com Afrodite, apresenta-se mais trabalhado na versão suméria, embora as intenções da deusa para empreender a sua viagem não sejam reveladas em nenhuma das versões. Deduz-se, porém, que tem um plano a partir do momento em que chama Ninšubur e a instrui no sentido de se dirigir aos deuses Enlil, Nanna e Enki, por esta ordem, endereçando “em meu nome uma lamentação de catástrofe”<sup>178</sup>, antes de partir. As instruções sublinham o interdito da Morte, embora a entrega de Dumuzi como substituto de Inanna vise atenuar a transgressão que o ressuscitar da deusa representa.

Vale a pena recordar *Enûma Eliš*: a morte da deusa-mãe semita Tiamat às mãos de Marduk<sup>179</sup> é representativa do carácter universal, incontornável e irreversível desta condição. Embora não morressem devido a causas naturais, os deuses poderiam ser assassinados por outros deuses. No caso de Tiamat, a sua morte foi fundamental para a criação do universo<sup>180</sup>, tendo por conseguinte uma finalidade produtiva. Para os homens, porém, a imortalidade era intangível. Apenas Ziusudra/Uta-napišti recebera essa graça de Enki/Éa quando o dilúvio se abateu sobre a terra<sup>181</sup>. Aos outros estava reservado um único destino, independentemente dos seus actos em vida: uma gruta enorme onde viveriam uma existência melancólica para todo o sempre.<sup>182</sup>

---

<sup>177</sup> Stephanie Dalley traduziu a versão acádica, com cerca de 140 linhas, atestada em Babilónia e na Assíria e, mais tarde, na biblioteca de Nínive. A autora refere que a versão suméria é mais longa, com cerca de 410 linhas, acrescentando que ambas parecem representar a deusa como estátua de culto, dando azo a sugestões de que a estátua faria uma viagem ritual desde Uruk, a sua cidade, até Kutha, lugar de culto das divindades do Mundo Subterrâneo. Ver Hallo (Ed.), *The Context of Scripture*, p.381. Jean Bottéro diz que S. N. Kramer contou 394 linhas e outros contam até 412 linhas, devendo-se a diferença à escansão dos versos em diferentes manuscritos (Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 276).

<sup>178</sup> *La Descente d'Inanna aux Enfers*, p. 277 (34).

<sup>179</sup> *Enûma Eliš*, p. 629 (95-105).

<sup>180</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 57.

<sup>181</sup> *Le récit du Déluge en sumérien*, pp. 564-567; *Le récit du Déluge dans l'Épopée ninivite de Gilgameš*, pp. 568-575.

<sup>182</sup> Bottéro, *Ancestor of the West*, p. 63.

À semelhança do que se verifica em *Inanna e Enki* e *Inanna e Šukaletuda*, o deus da sabedoria desempenha assume um papel importante n' *A Descida*. Inanna é já detentora dos Sete Poderes quando se decide a visitar o Mundo Subterrâneo, atributos materializados em apetrechos com os quais adorna o seu corpo: o turbante, coroa da estepe; o módulo de lazulite, o colar de lazulite; as pérolas; as pulseiras de ouro; o tapaseios; o manto régio.<sup>183</sup>

Ereškigal é informada da chegada de “uma jovem mulher, alta como o céu, voluptuosa como a terra, que bateu com um punho ameaçador na porta do mundo inferior e interpelou o palácio do mundo inferior com uma voz agressiva”<sup>184</sup>. Delineou então o seu esquema para que a irmã se apresente diante de si tal comum mortal, de “corpo diminuído, despojado das suas vestimentas”<sup>185</sup>, seus poderes confiscados em cada uma das sete portas do mundo subterrâneo.<sup>186</sup>

Enquanto isso, passaram-se “três dias e três noites”<sup>187</sup> e Ninšubur dirigiu-se às moradas dos três deuses. Enlil e Nanna partilharam a mesma reacção “Minha filha, depois de ter querido o Céu, desejou o Inferno!”<sup>188</sup>, sem responderem ao seu apelo. É Enki quem se sobressalta “Mas o que fez agora a minha filha? Estou inquieto!”<sup>189</sup> e acode-lhe, pegando num pedaço de barro e moldando o *kurgara* e o *kalatur*, duas criaturas que representam os homossexuais/transexuais na tradição mesopotâmica, para a trazerem de volta ao mundo dos vivos.<sup>190</sup> Estes indivíduos eram protegidos por

---

<sup>183</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 277 (14-24).

<sup>184</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 280 (95-98).

<sup>185</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 280 (119).

<sup>186</sup> **A utilização do número 7 para a quantidade de portas e do número 3 para os dias que Inanna permanece no Inferno não surpreende, tendo em conta a importância que ambos os números tinham para os mesopotâmios. Sete era sem dúvida o mais importante para eles, embora não se conheça a origem do seu significado, e três era o número mágico perfeito e mágico. Havia um grupo de Sete Deuses e três regiões no mundo – céu, terra e submundo. Ver Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, pp. 144-145.**

<sup>187</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 282 (169).

<sup>188</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 283 (188).

<sup>189</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 284 (215).

<sup>190</sup> Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 292.

Inanna/Ištar, cumprindo funções enquanto cantores, travestis, mímicos e porta-estandartes em determinadas cerimónias em homenagem à deusa,<sup>191</sup> garantindo desta forma a sua posição numa sociedade que pressupunha a organização familiar, oficializada pelo casamento.<sup>192</sup>

Existem diferenças entre as versões suméria e acádica. A última, embora mais curta, evidencia maior preocupação com os efeitos do desaparecimento de Ištar sobre a vida na Terra: “Nenhum touro montou uma vaca [...], nenhum homem engravidou uma rapariga [...], o jovem homem dormia sozinho [...], a rapariga dormia na companhia das suas amigas”<sup>193</sup>. Stephanie Dalley refere também que a versão acádica parece incluir, no final, instruções para a celebração do ritual anual do *taklimtu*, realizado em Junho/Julho, o mês de Dumuzi.<sup>194</sup>

Quanto à versão suméria, aqui analisada, Bottéro afirma basear-se em fragmentos de cerca de trinta manuscritos da primeira metade do segundo milénio a.C. recuperados sobretudo em Nippur e Ur.<sup>195</sup> Não incorrendo em contradições, as duas versões complementam-se. Em ambas, porém, as regras do mundo subterrâneo são inabaláveis. Para que regresse à vida, Inanna terá de entregar quem ocupe o seu lugar no mundo dos mortos: “Ela deve mandar-nos um substituto!”<sup>196</sup>.

Na sua tese de mestrado, Isabel Almeida interpretou a morte de Dumuzi na versão suméria como fruto de “um ataque de ciúmes por o ver feliz junto dos pastores, sem lamentar o seu recente desaparecimento. Enraivecida, entrega-o aos demónios GAL.A.”<sup>197</sup> Respeitando as diferenças de opinião decorrentes do carácter interpretativo

---

<sup>191</sup> Bottéro, *Writing, Reasoning and the Gods*, p. 191.

<sup>192</sup> Bottéro, *Writing, Reasoning and the Gods*, p. 186.

<sup>193</sup> *The Descent of Ištar to the Underworld*, Hallo (Ed.), *The Context of Scripture*, p. 382 (77-79).

<sup>194</sup> Hallo (Ed.), *The Context of Scripture*, p. 381.

<sup>195</sup> Bottéro, *Lorsque les Dieux*, p. 276.

<sup>196</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 286 (277).

<sup>197</sup> Almeida, *O Carácter do “Divino Feminino” na Literatura Mesopotâmica: Inanna/Ištar – Personificação Divina do Imaginário Feminino*, Dissertação de Mestrado em História – Civilizações do



da leitura, este é porém um ponto concreto que considerámos necessário sublinhar. Inanna não sente ciúmes do pastor. Sente-se antes indignada por encontrá-lo junto à grande macieira da planície de Kul’aba, “confortavelmente instalado sobre um estrado majestoso!”<sup>198</sup> Inanna “dirigiu-lhe um olhar, um olhar assassino! Pronunciou contra ele uma palavra furibunda! Lançou contra ele um grito, um grito de maldição. «É ele! Levem-no!»”<sup>199</sup> É ultraje pela usurpação de poder que a deusa manifesta no seu ímpeto furioso, uma manifestação da sua faceta agressiva, não ciúmes por o ver feliz como amante menosprezada. *Inanna e Šukaletuda* ajuda a esclarecer o motivo para tamanha indignação nas primeiras linhas: “A Dama dos grandes Poderes, digna de estar sentada no estrado”<sup>200</sup> Depreendemos então que o estrado garantiria uma posição de prestígio. É o assento da deusa, não do seu amante. Recordamos que Inanna desempenha um papel activo na escolha do rei, sendo o amor dispensado pela deusa uma metáfora de poder e não uma expressão de afectividade.

Se nos perdemos, e não pouco, nas interpretações destes três mitos foi pela maneira como neles se processa o tratamento de Inanna. Para além das referências sexuais explícitas em *Inanna e Šukaletuda* e das descrições do seu vestuário em *Descida*, encontramos pouco mais do que insinuações sobre a divindade. Em *Inanna e Enki*, poder-se-ia mesmo dizer que ela assume mesmo um papel passivo e secundário (a sua voz nem se faz ouvir durante cerca de metade da narrativa), não fosse o seu protagonismo assegurado pelo facto de ter arrebatado todos os *me*, incluindo “o erotismo, o acto sexual, a prostituição”<sup>201</sup>, “o Ofício da Guerra, a Autoridade militar”<sup>202</sup> e até “[...] a Descida aos Infernos, [...] o Regresso dos Infernos!”<sup>203</sup>.

---

*Médio Oriente e Ásia Antiga*, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2009, pp. 36-37.

<sup>198</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 288 (333).

<sup>199</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 288 (340).

<sup>200</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 257 (1-2).

<sup>201</sup> *Inanna et Enki*, p. 233 (II-61-62).

No nosso entender, são três mitos que se compreendem melhor quando lidos em articulação, cada um fornecendo pistas que preenchem as lacunas deixadas pelas omissões intencionais de um estilo literário denso e pontuado por subtilezas. Juntos transmitem a imagem de uma Inanna jovem, bela e sedutora, permitindo no entanto entrever a faceta astuciosa e agressiva que complementa a sua personalidade.

O carácter volátil da juventude é subjacente à construção da figura divina, justificando as suas contradições. É o que permite aceitar, sem hesitações, que Inanna chore o “desaparecido, o meu querido, o meu querido delicioso!”<sup>204</sup> em *Lamentação de Inanna sobre a Morte de Dumuzi*, depois de o ter entregue aos demónios. Não há indícios de culpa nas suas palavras, apenas o lamento pela sua morte. A deusa “chora amargamente o seu “esposo”<sup>205</sup>, com a narrativa descrevendo actos típicos dos rituais de carpir os mortos “aquele por quem as raparigas da cidade não arrancaram os seus cabelos [...] aquele por quem os jovens homens da cidade não bateram no peito [...]”<sup>206</sup> gestos que não foram realizados em homenagem a Dumuzi dada a particularidade da sua condição. No mesmo texto, Inanna “lança contra ele um terrível furacão! Este furacão, tal dilúvio de chuva”, tão forte que “a alvenaria de Uruk foi deslocada [...] Uruk ficou submersa!”<sup>207</sup>, ecoando a fúria do seu encontro com o pastor em *Descida*.

Os lamentos prosseguem em *Inanna e Bilulu*, poema redigido em sumério, datado do primeiro terço do segundo milénio a.C., e recuperado em Nippur. Aí se vislumbra o lado mais sofredor e infantil da deusa ao dirigir-se à sua mãe, Ningal, “que considerava com respeito, implorando-lhe que lhe dê permissão para se recolher [...]

---

<sup>202</sup> *Inanna et Enki*, p. 233 (III-2).

<sup>203</sup> *Inanna et Enki*, p. 246 (19-20).

<sup>204</sup> *Complainte d' Inanna sur le trépas de Dumuzi*, p. 313 (21).

<sup>205</sup> *Complainte d' Inanna sur le trépas de Dumuzi*, p. 312 (2).

<sup>206</sup> *Complainte d' Inanna sur le trépas de Dumuzi*, p. 313 (15-16).

<sup>207</sup> *Complainte d' Inanna sur le trépas de Dumuzi*, p. 316 (109-112).

como uma criança [...] ela retirou-se do quarto”<sup>208</sup>. A deusa chora-o, sendo então reconhecida como “digna do pastor!”<sup>209</sup> e ela própria merecedora de um cântico<sup>210</sup>. Trata-se de uma Inanna mais humanizada, retratada num possível acto de contrição, ou talvez possamos inferir deste poema a obrigação moral de prestar honras fúnebres adequadas.

Os amores de Inanna e Dumuzi são evocados em numerosos hinos, agrupados pela base de dados ETCSL na secção subordinada a hinos e canções de culto, subsecção hinos dirigidos a divindades, alínea “Inana and Dumuzid”, onde encontramos vários textos redigidos no âmbito do ritual do casamento sagrado. No primeiro *balbale*, Utu, seu irmão, deseja oferecer-lhe o linho pelo qual ela se interessou ainda no campo, prometendo mandar fiá-lo, branqueá-lo e tecê-lo. O diálogo termina da seguinte forma: “Irmão [...] quem se deitará nele comigo?”, respondendo-lhe Utu, “Deitar-se-á contigo o teu noivo! Ama-ušumgal-ana, o companheiro de Enlil deitar-se-á contigo, o fruto de um útero nobre deitar-se-á contigo, o descendente de um governante deitar-se-á contigo [...]”, para gáudio de Inanna, que exclama “É verdade? Ele é o homem do meu coração!”<sup>211</sup>.

Em *Dumuzid-Inana B* encontramos aparentes instruções para o acto ritual da união entre a deusa e o seu amante: “deverás colocar a tua mão direita nos meus genitais enquanto a tua mão esquerda assenta sobre a minha cabeça, aproximando a tua boca da minha boca e tomando os meus lábios na tua boca; assim me farás o teu juramento. Este é o juramento das mulheres, meu irmão dos belos olhos”<sup>212</sup>. Este *balbale* faz referência

---

<sup>208</sup> *Inanna et Bilulu*, p. 331 (41-46)

<sup>209</sup> *Inanna et Bilulu*, p. 334 (173).

<sup>210</sup> *Inanna et Bilulu*, p. 335 (186).

<sup>211</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.01#>, (42-51).

<sup>212</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.02#>, (21-26).

a uma “estátua de alabastro adornada com joias de lápis-lazúli”<sup>213</sup>, reforçando o carácter ritual e não sexual do encontro. A passagem faz lembrar uma descrição do Cântico dos Cânticos, ” [...] O seu peito é de marfim, recoberto de safiras. As suas pernas são colunas de alabastro sustentadas sobre bases de ouro puro [...]”<sup>214</sup>, proferida pela voz da Esposa, demonstrativa da influência duradoura da lírica suméria em contexto cúltico e na produção literária na geografia do Próximo Oriente Antigo. Geo Widengren aponta as concordâncias entre os ritos de culto de Tammuz e Ištar na Mesopotâmia, a praxis e linguagem de culto da igreja síria e o ritual subjacente aos hinos do Cântico dos Cânticos na obra *Fenomenologia da Religião*.<sup>215</sup>

Em *Dumuzid-Inana C* é feita referência explícita à maturidade sexual de Inanna: “Vejam agora, os meus seios destacam-se, vejam agora, cresceu pêlo nos meus genitais, significando o meu progresso para o abraço de um homem. Comemoremos com grande alegria!”<sup>216</sup>. Na descrição da sua rotina de cuidados pessoais, que ocupa a primeira metade do texto, deparamo-nos com a seguinte referência ao rei, escondida entre sabão, óleo, vestimentas, acessórios e maquilhagem: “testei as minhas armas que tornam o seu reinado propício”<sup>217</sup>, indício da faceta bélica de Inanna, indissociável da sua personalidade mesmo numa cena íntima de *boudoir*.

*Dumuzid-Inana D* é um texto curto e descreve, sem subtilezas, um encontro sexual entre Inanna e um jovem amante – tão jovem que ela o liberta, anuindo ao seu pedido, por considerá-lo ainda uma criança.<sup>218</sup>

---

<sup>213</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana B)*, [\(32\)](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.02#).

<sup>214</sup> *Cântico V*, 14-15.

<sup>215</sup> Widengren, *Fenomenologia de la religión*, 1976, p. 217.

<sup>216</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana C)*, [\(42-48\)](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.03#).

<sup>217</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana C)*, [\(3-18\)](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.03#).

<sup>218</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana D)*, [\(12-22\)](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.04#).

*Dumuzid-Inana E*, conhecido como “cantiga da alface,” ganhou tal nome por equiparar o amante de Inanna a uma “alface bem regada” [...] a uma macieira de primeira categoria”<sup>219</sup>. À semelhança dos restantes hinos de Inanna e Dumuzi, teria função ritual. Comparado com o hino anterior (*D*), em que o amante é considerado demasiado jovem, este decreta a sua maturidade, com insinuações de carácter sexual que simbolizam a sua passagem à idade adulta, sendo por isso possível que fosse proferido em contexto de rito de passagem, declarando um jovem príncipe adulto e devidamente equipado para assumir as funções de governação, entre as quais garantir a fecundidade da terra. Relembramos a celebração anual do festival da Primavera, em que o rei assumia o papel do jovem esposo de Inanna/Ištar. E.O. James sublinhou o facto de a deusa ser a companheira dominante nesta união ritual que visava despertar a terra, com Tammuz assumindo o papel subordinado de deus jovem.<sup>220</sup>

Voltamos a encontrar a associação entre função régia e fertilidade das plantas em *Dumuzid-Inana F*: “vou aspergi-la com água [...], farei a minha árvore *meš* rebentar [...] farei o meu rei crescer como uma árvore *meš* no pátio.”<sup>221</sup> Em *Dumuzid-Inana G* reencontramos as metáforas sexuais de abundância na voz de Inanna, que chama o seu amante “para nos deleitarmos na cama”<sup>222</sup>.

Em *Dumuzid-Inana H*, a deusa regressa como jovem donzela. Neste poema, o seu amante ensina-lhe como mentir à mãe, instruindo-a a dizer que passou o dia a dançar com as amigas, para se encontrarem e fazerem amor ao luar.<sup>223</sup> A família da

<sup>219</sup> *The song of the lettuce: a balbale to Inana (Dumuzid-Inana E)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.05#> (1-4).

<sup>220</sup> Ver James, *História e Difusão das Religiões no Médio Oriente Antigo e no Mediterrâneo Oriental*, Editora Arcádia, 1966, pp. 341-342.

<sup>221</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana F)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.06#>, (9-16)

<sup>222</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana G)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.07#>, (13-16)

<sup>223</sup> *A tigi to Inana (Dumuzid-Inana H)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.08#>, (13-22).

deusa é igualmente invocada como obstáculo ao amor em *Dumuzid-Inana I*.<sup>224</sup> A propósito dos hinos de teor amoroso, Francisco Caramelo comenta que os constrangimentos legais não impediam nem anulavam a erupção das paixões: a sensualidade, o erotismo e a sexualidade, dentro e fora do casamento, desafiavam a ordem social e moral.<sup>225</sup>

Os órgãos genitais de Inanna são igualmente protagonistas de um rito de fertilidade em *Dumuzid-Inana P*, com a deusa louvando “estes genitais... como um corno [...] este Barco do Céu ancorado... envolto em beleza como a lua [no início de quarto] crescente, uma terra inculta abandonada no deserto”, interrogando-se” quem irá lavrar os meus genitais?”<sup>226</sup> O corpo da deusa representa a terra. Em *Descida de Inanna*, encontrámos a expressão “voluptuosa como a terra”<sup>227</sup> para descrevê-la. A comparação das suas formas físicas com o relevo do terreno e a identificação dos seus órgãos sexuais com o solo que aguarda ser lavrado dá-nos uma outra definição do amor representado pela deusa. A feminilidade e a sensualidade são interpretadas como características produtivas, geradoras de vida, num possível reconhecimento da necessidade imperiosa de terra fértil, da qualidade do solo, para o sucesso das culturas. Não basta o princípio masculino, a semente, embora este seja igualmente essencial.

A “donzela, da juba brilhante, adorável beleza [...] colorida como uma pilha de cereais, digna do rei [...] digna de Dumuzi”<sup>228</sup> canta o seu amante como “o meu leite, a minha nata”<sup>229</sup> em duas das três versões do hino *Dumuzid-Inana R*.

---

<sup>224</sup> *A kunġar to Inana (Dumuzid-Inana I)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.09#>, (1-6)

<sup>225</sup> Caramelo, «Quem se Deitará Naquele Linho Comigo?», p. 122.

<sup>226</sup> *A balbale (?) to Inana (Dumuzid-Inana P)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.16#>, (18-28).

<sup>227</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 280 (96).

<sup>228</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana R)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.18#>, (1-8)

<sup>229</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana R)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.18#>, Versão A (20-28); Versão C (8-16).

Inanna adorna-se com contas, lápis-lazúli, fitas e brincos de bronze, deita mel e água sobre as ancas e cobre as pernas de alabastro em mais uma possível metáfora para a utilização de estatuária na celebração do ritual do casamento sagrado, em *Dumuzid-Inana T*, calçando “sandálias decoradas”<sup>230</sup> para mais um encontro com “o pastor de An, o servo de Enlil [...], o servo de An, o pastor de Enlil, Dumuzi [...] na porta de lápis lazúli do santuário *gipar* [...] na porta estreita do armazém do Eanna”<sup>231</sup>, o templo da deusa.

A doçura dos genitais e da boca de Inanna<sup>232</sup> é cantada pela voz de Utu em *Dumuzid-Inana Y*. Segue-se nova invocação de Ningal, por Inanna, em *Dumuzid-Inana Z*, “a minha própria mãe deu-me à luz por tua causa”<sup>233</sup>, e referência aos conselhos desta em matéria de indumentária em *Dumuzid-Inana C1*: “a pedido de sua mãe, Inanna banhou-se em água e ungiu-se com óleo doce. Cobriu o corpo com um grande vestido e também colocou o seu alfinete. Endireitou as pedras de lápis-lazúli no pescoço e agarrou no selo cilíndrico. A jovem senhora deu um passo em frente quando Dumuzi abriu a porta e, como um raio de luar, avançou em sua direcção, vinda do interior da casa”<sup>234</sup>.

O leito como espaço sagrado no ritual do *hieros gamos* é reforçado em cerca de 15 linhas<sup>235</sup> de *Dumuzid-Inana D1*. Pegando-lhe na mão direita, Ninšubur conduz o rei ao encontro da deusa, pedindo pela prosperidade do seu reinado<sup>236</sup>. Inanna manifesta

<sup>230</sup> *A kunġar to Inana (Dumuzid-Inana T)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.20#>, (11-24)

<sup>231</sup> *A kunġar to Inana (Dumuzid-Inana T)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.20#>, (26-31).

<sup>232</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana Y)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.25#> (48-55).

<sup>233</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana Z)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.26#>, Segment A, (1-9).

<sup>234</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana C1)*, Segment B, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.29#>, (12-23).

<sup>235</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana D1)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.30#>, (18-32).

<sup>236</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana D1)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.30#>, (33-59).

neste hino o seu papel instrumental na escolha e confirmação da realeza, remetendo o rei para a posição de consorte. Como anteriormente expusemos a propósito das tentativas de usurpação do poder por Šukaletuda e Dumuzi, a realeza é prerrogativa de Inanna: a deusa dá, a deusa tira.

A relevância dos preparativos e da paramentação da deusa é mais uma vez evidenciada em *Dumuzid-Inana EI*: “ela mistura *kohl*. Solta o cabelo que estava apanhado. Ela banha-se e esfrega-se com sabão [...]. Ela unge-se com óleo doce [...]. Ela veste-se com roupas lavadas. Ela coloca as contas de lápis-lazúli ao pescoço [...]. Ela cobre o corpo com um vestido régio”.<sup>237</sup> O encontro amoroso ritualizado entre Inanna e Dumuzi figura ainda em *Dumuzid-Inana FI*, com “o leite pingando mel... a sua mão na minha mão... o seu pé junto ao meu pé... os meus lábios na sua boca”<sup>238</sup>.

A *balbale to Inana* associa a presença da divindade à saúde das ovelhas no curral<sup>239</sup> e de Ama-ušumgal-ana, o pastor Dumuzi, “rei escolhido com o seu coração” à abundância de leite e manteiga, pedindo pela sua longevidade<sup>240</sup>.

Em *Dumuzi e Enkimdu*, também conhecido como *Inanna Cortejada*<sup>241</sup>, Inanna assiste à disputa entre os dois pretendentes pela sua mão, com seu irmão Utu intervindo em defesa do primeiro que acaba por ser o eleito. Inanna é aqui personagem passiva, praticamente uma espectadora da disputa. J. N. Carreira comentou brevemente este texto na obra *Literaturas da Mesopotâmia*, seguindo a classificação de S. N. Kramer e integrando-o no género dos debates no capítulo por si dedicado aos escritos sapienciais.<sup>242</sup> Podemos aperceber-nos das características do género através da leitura conjunta de *Inanna Cortejada* com outros debates escolhidos por Kramer,

---

<sup>237</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana EI)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.31#>, Segment B, (1-16).

<sup>238</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana FI)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.32#>, (1-10).

<sup>239</sup> *A balbale to Inana*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.a#>, (17 -22).

<sup>240</sup> *A balbale to Inana*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.a#>, (30-35).

<sup>241</sup> Título proposto pela tradução portuguesa de *A História Começa na Suméria*, ver p. 157.

<sup>242</sup> Carreira, *Literaturas da Mesopotâmia*, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 58-60.



nomeadamente *Verão e Inverno: Enlil Escolhe o Deus dos Lavradores*<sup>243</sup> ou *O Gado e a Semente*<sup>244</sup>. À semelhança desta última, contrapõe as virtudes da agricultura e da pastorícia. Segundo Kramer, *Inanna Cortejada* destaca-se dos outros dois por exibir uma estrutura formal mais complexa e por conter um maior número de personagens, assemelhando-se mais a uma pequena peça de teatro.<sup>245</sup>

Na secção dos hinos subordinados apenas a Inanna, reencontramos dois textos da autoria de Enheduanna. Como vimos anteriormente, ambos aclamam a faceta furiosa e temível da deusa, com referências mais discretas ao seu papel no amor e na fertilidade. Em *Exaltação*, nas terras estrangeiras que não se submeteram a ela, “a mulher já não fala afectuosamente com o marido [...], ela já não lhe revela os pensamentos puros do seu coração”<sup>246</sup>.

Em *Hymn to Inanna (Inninsagurra)*, a “senhora do grande coração”<sup>247</sup> é quem “transforma um homem numa mulher e uma mulher num homem [...] o desejo e a excitação [...] pertencem-te Inanna”<sup>248</sup>, recordando que os *me* lhe pertencem. A feminilidade e a masculinidade e o acto sexual fazem parte das prerrogativas divinas que ditavam a organização da sociedade mesopotâmica. Num artigo dedicado às diferenças entre as estruturas divinas e as estruturas mortais do género, Ilona Zsolnay defende que a biologia não determina necessariamente o género, propondo uma distinção entre sexo, determinado por factores biológicos, e género, determinado por paradigmas que incluem o papel desempenhado pelo indivíduo na sociedade.<sup>249</sup>

---

<sup>243</sup> Kramer, *A História Começa na Suméria*, pp. 154-157.

<sup>244</sup> Kramer, *A História Começa na Suméria*, pp. 136-138.

<sup>245</sup> Kramer, *A História Começa na Suméria*, pp. 157-161.

<sup>246</sup> *The Exaltation of Inana (Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#>, (42-59).

<sup>247</sup> *A hymn to Inana (Inana C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3#>, (1)

<sup>248</sup> *A hymn to Inana (Inana C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3#>, (115-131)

<sup>249</sup> Zsolnay, «Do divine structures of gender mirror mortal structures of gender?» in *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky* (Ed. S. Hollway et al), Gorgias Press, 2009, pp. 103-120, pp. 106-107.

Ištar transforma-se em “homem de guerra”<sup>250</sup> quando enfrenta Querela, sendo a guerra uma actividade vincadamente masculina. Um encantamento de nascimento de Ur III citado por Zsolnay diz: “Se for macho, segura na mão uma arma e um machado, que é a sua força de heroísmo; se for mulher, segura na mão um fuso e um pente decorado”.<sup>251</sup>

Como vimos acima a propósito do enquadramento social dos homossexuais/transexuais, o cumprimento dos papéis masculino e feminino era necessário para o bom funcionamento da sociedade, assim como o desejo e a excitação eram entendidos como requisitos para a procriação, objectivo tão fundamental da união entre homem e mulher que a esterilidade feminina era motivo suficiente para repúdio por parte do marido.<sup>252</sup>

Com fins claramente rituais, *Inana G* assume a forma de uma súplica à deusa pela fertilidade da terra: “Ó senhora, que os teus seios sejam os teus campos! Inana, que os teus seios sejam os teus campos, os teus vastos campos que produzem linho, os teus vastos campos que produzem cereal! Que a água corra deles! Que eles [os campos] a dêem ao homem [...] ao homem especificado e eu dar-te-ei isto para beber”.<sup>253</sup>

A beleza física da deusa é enaltecida em *Inanna H*, hino que evoca a deusa como Nanaya<sup>254</sup>. Ela oferece o seu corpo ao orante, comparando-se aos canais e aos campos, e fazendo-lhe promessas de pão e vinho<sup>255</sup>, símbolos de abundância agrícola.

“Quando me sento na taberna, sou uma mulher e sou um homem jovem e exuberante. Quando estou presente numa discussão, sou uma mulher, uma figurinha que

---

<sup>250</sup> *Le Poème d'Agušsaya*, p. 212 (VIII-23).

<sup>251</sup> Zsolnay, «Do divine structures of gender mirror mortal structures of gender?», p.107

<sup>252</sup> Bottéro, *Writing, Reasoning and the Gods*, p. 186.

<sup>253</sup> *A šir-namšub to Inana (Inana G)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.7#>, (70-77).

<sup>254</sup> A deusa Nanaya partilhava alguns aspectos sexuais com Inanna, sendo adorada com a sua filha Kanisura e Inanna como trindade em Uruk e posteriormente em Kish, no período paleo-babilónico. Mais tarde o seu nome foi utilizado em textos de culto significando pouco mais do que uma característica de Inanna/Ištar. Ver Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 134.

<sup>255</sup> *A balbale to Inana as Nanaya (Inana H)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.8#>, (20A-29).

ganhou vida. Quando me sento à porta da taberna sou uma prostituta, familiarizada com o pénis: o amigo de um homem; a amiga de uma mulher”<sup>256</sup>, profere a voz da divindade, em Inanna I, um hino que proclama a sua duplicidade sexual e aborda o tema da prostituição. Neste contexto, a breve alusão seria provavelmente metafórica, com a taberna significando templo<sup>257</sup>.

Aproveitamos a oportunidade para lembrar que a prostituição se encontra identificada como *me* em Inanna e Enki<sup>258</sup> e, segundo o dicionário de Black e Green, seria possivelmente uma actividade organizada e, de certa forma, gerida através da organização do templo.<sup>259</sup> Bottéro explica que a prostituição seria praticada por várias sacerdotisas, nesta condição, independentemente do lugar ocupado por esta actividade na sua vida profissional ou pessoal e refere a existência de algumas “especialistas” da área: a *nugig* (termo sumério de significado desconhecido), equivalente ao acádico *qadistu* (a consagrada); a *nu-bar*, em acádico *kulmasitu* (ambas intraduzíveis); e a *ištaritu* (a consagrada a Ištar), a qual não se confundia com as prostitutas propriamente ditas, a saber a *harimtu/sal-kardid* (a separada), e a *samhatu*, (a alegre), ambas designações sem conotação religiosa.<sup>260</sup>

As associações a Inanna abundam nos panegíricos régios, como forma de legitimação do poder, evocando a divindade como esposa e/ou companheira de combate, não sendo rara a convergência de ambos os papéis. Sanmartín indica que a prática do casamento sagrado como elemento central da coroação foi introduzida pelos reis de Ur III, uma dinastia originária de Uruk, a cidade de Inanna, provavelmente por Šulgi, (cerca de 2050 a.C.), sendo bastante provável que os monarcas se inspirassem em

---

<sup>256</sup> A *šir-namšub to Inana (Inana I)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.9#>, (16-22).

<sup>257</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 151.

<sup>258</sup> *Inanna et Enki*, p. 247 (39).

<sup>259</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 151.

<sup>260</sup> Bottéro, *La religión más antigua*, p. 89.

protótipos rituais e mitológicos anteriores, parcialmente datáveis do período proto-dinástico.<sup>261</sup>

Nos poemas de louvor de Šulgi, o rei refere-se à deusa como “minha esposa, a donzela Inanna, a senhora, alegria do céu e da terra”<sup>262</sup>, e a voz da deusa descreve a sua preparação para um encontro que, apesar de manifestamente sexual na linguagem, entendemos como ritual, com a transição de tratamento da primeira para a terceira pessoa no título da deusa reforçando a possibilidade de se tratar de um poema declamado numa cerimónia de culto: “quando me tiver banhado para o rei, para o senhor, [...] para o pastor Dumuzi, quando tiver adornado os meus flancos [...] quando tiver pintado os meus olhos com kohl, [...] quando o senhor se deitar ao lado da sagrada Inanna [...] “quando ele tiver relações sexuais (?) comigo [...] quando acariciar os meus pêlos púbicos, quando puser as mãos nos meus genitais sagrados”.<sup>263</sup>

O tom amoroso mantém-se nos dois *balbale* a Inanna em nome de Šu-Suen, proclamando o amor da deusa pelo rei com metáforas discretas acerca da doçura do mel<sup>264</sup> dominando a narrativa.<sup>265</sup> É evidente a diferença de tom nos poemas dos dois reis da terceira dinastia de Ur III, tão orgânico em Šulgi e mais alegórico em Šu-Suen.

Avançando para a dinastia de Isin, as caricias no leito entre Iddin-Dagan ocupam parte considerável de um poema endereçado a Ninsiana, aspecto celeste de Inanna como divindade do planeta Vénus<sup>266</sup>, com entrelaçamentos de “sagradas coxas na cama” culminando numa declaração de amor da deusa ao rei<sup>267</sup>. *Išme-Dagan J ecoa A balbale to*

---

<sup>261</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 311.

<sup>262</sup> *A praise poem of Šulgi (Šulgi A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.01#> (79-83)

<sup>263</sup> *A praise poem of Šulgi (Šulgi X)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.24#>, (14-35).

<sup>264</sup> *A balbale to Inana for Šu-Suen (Šu-Suen B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.4.2#>, (1-4); *A balbale to Inana for Šu-Suen (Šu-Suen C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.4.3#>, (21-22).

<sup>265</sup> Sobre as conotações do mel, ver Caramelo, «Quem se Deitará Naquele Linho Comigo?», p. 134.

<sup>266</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 109.

<sup>267</sup> *A šir-namursaga to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#>, (181-194).

*Inana*, fazendo uso das mesmas referências à saúde das ovelhas no curral<sup>268</sup> e à abundância de leite e manteiga, pedindo pela longevidade do rei exactamente com a mesma expressão: “que os dias de Išme-Dagan sejam numerosos!”<sup>269</sup> Encontramos igualmente alusões ao papel de Inanna como esposa/amante do rei em três hinos de Lipit-Ištar (A, B, H) e em *Ur-Ninurta A*, demasiado genéricas para merecerem distinção. Já em Larsa, a voz de Rīm-Sîn enaltece a deusa: “foi-te decretada feminilidade, és cheia de graça, Inanna, glória dos puros céus, digna de ser rainha”<sup>270</sup>.

Na selecção de hinos da Primeira Dinastia de Babilónia, os hinos a Inanna escasseiam, com apenas dois textos em sua homenagem, *A prayer to Inana for Hammu-rābi* (*Hammu-rābi F*) e *Samsu-iluna and Inana* (*Samsu-iluna A*), ambos mais focados na legitimação do poder régio do que na deusa propriamente dita.

Para finalizar os textos da ETCSL, regressamos a um mito com semelhanças de conteúdo com *Inanna e Enki*, mas co-protagonizado por An, líder supremo, embora distante, e pai de todos os deuses.<sup>271</sup> É enquanto sua amante que Inanna “captura os grandes céus”<sup>272</sup>, num plano urdido com a cumplicidade de seu irmão Utu, deus do Sol.<sup>273</sup> Como referimos anteriormente, no momento em que os mitos são fixados na forma escrita, An é já um *deus otiosus*, manifestando-se por conseguinte a necessidade de justificar o seu afastamento dos assuntos humanos.<sup>274</sup> Embora nunca oficialmente a considere chefe do panteão, a mitologia transmite a ideia de que Inanna ocupa essa

<sup>268</sup> *A love song of Išme-Dagan (Išme-Dagan J)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.10#>, (15-20)

<sup>269</sup> Em *A balbale* “que os dias do verdadeiro pastor sejam numerosos!”, *A balbale to Inana*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.a#>, (30-35); *A love song of Išme-Dagan (Išme-Dagan J)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.10#>, (21-24).

<sup>270</sup> *An adab to Inana for Rīm-Sîn (Rīm-Sîn H)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.6.9.8#>, (7-12).

<sup>271</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p.30.

<sup>272</sup> *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>, Segment B (1-6).

<sup>273</sup> *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>, Segment B (7-9).

<sup>274</sup> SanMartín aponta as rivalidades entre os grupos sociais ligados a diferentes divindades como uma das possíveis causas – a mais frequente e sem dúvida, mais eficaz – para estas deslocações de poder. Ver SanMartín, «Mitología y religión mesopotámicas», pp. 272-273.

posição cimeira *de facto*<sup>275</sup>, como atestam a obtenção dos *me* junto de Enki e as palavras do próprio An reconhecendo a usurpação do seu poder: “Ela tornou-se mais importante do que eu! O que fez Inanna? Ela tornou-se mais importante do que eu!”<sup>276</sup>. É a “donzela Inanna”<sup>277</sup> quem ascende a esta posição, a “esposa preferida”<sup>278</sup> de An, a hieródula sagrada. O deus constata “esta arrogância – An era incapaz de descrevê-la [...] «Minha filha, ... não disseste... - que eras capaz de capturar o Eanna! Inanna, ... não disseste... - que eras capaz de capturar o Eanna! O Eanna deve ser firme como o céu {não deveria ser derrubado} [...] A Humanidade, todos os povos, devem prostrar-se a seus (?) pés»”<sup>279</sup>. “Agora Inanna fala a partir do Eanna como a casa que é o seu lugar. A deusa que atingiu a sua posição triunfante, Inanna que atingiu a sua posição triunfante, declara no bom lugar: «tomei o Eanna de An.»”<sup>280</sup>

O mito apresenta-se demasiado fragmentado para uma compreensão ideal da sequência de acontecimentos. Há referências lacunares a ventos, um barqueiro e um pastor, às águas purificantes do rio Ulaya, um escorpião ao qual a deusa corta a cauda e uma possível manipulação do barro da criação até, por fim, Inanna se apresentar diante de An e proferir o seu discurso, não relatado no mito. A resposta de An é a acima mencionada: constatando, pasmado, o poder da deusa, declara que todos devem reconhecer a sua supremacia.

Debruçando-se sobre a introdução de Inanna no Eanna, Beaulieu recorda a proposta de Van Dijk, segundo o qual este mito se insere no ciclo de Enheduanna, por partilhar elementos com *Ninmesarra e Inninsagurra* e referir igualmente que outras fontes apontam para a descida de Inanna dos céus no tempo histórico, mais

<sup>275</sup> “Because you are unmatched among the Great Princes, maiden Inana, praising you is magnificent!”, *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>, Segment D, (61-62).

<sup>276</sup> *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>, Segment D (39-45).

<sup>277</sup> *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>, Segment B (16-23).

<sup>278</sup> *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>, Segment D (46-55).

<sup>279</sup> *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>, Segment D (46-55).

<sup>280</sup> *Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>, Segment D (56-60).

especificamente no reinado de Enmerkar.<sup>281</sup> A narrativa heróica *Enmerkar e o Senhor de Aratta* coloca na boca do mensageiro do rei as seguintes palavras: “A grande rainha do céu, que cavalga sobre os impressionantes *me*, habitando nos picos das montanhas reluzentes, adornando o estrado das montanhas reluzentes – o meu senhor e mestre, que é seu servo, fê-los instalá-la como rainha divina do Eanna”.<sup>282</sup>

A Lista de Reis Suméria apresenta Enmerkar como filho de Meš-ki-ağ-gašer, que levou a realeza para Uruk, vinda de Kiš. Apesar de a posição de fundador da primeira dinastia de Uruk, que inclui os nomes de Lugalbanda, Gilgameš e Dumuzi, ser atribuída a seu pai, Enmerkar merece destaque na lista mítica como construtor de Uruk.<sup>283</sup> A exaltação da grande cidade ocupa as primeiras linhas de *Enmerkar e o Senhor de Aratta*, ecoando a menção da Lista de Reis. Na narrativa, Uruk surge fundada com Kulaba, “antes de a terra de Dilmun sequer existir, o Eanna de Uruk Kulaba estava bem fundado e o *gipar* sagrado de Inanna em Kulaba construída em tijolo brilhava como a prata no veio”<sup>284</sup>, conduzindo-nos novamente à ocupação do Eanna pela deusa, já que algumas fontes fazem diferenciação entre Eanna, Uruk e Kulaba, nomeadamente a Lista de Reis.

Reconhecendo o carácter problemático da questão, Beaulieu destaca que, segundo fontes proto-dinásticas, sargónicas e da terceira dinastia de Ur, Inanna era a divindade principal de Uruk e senhora do seu templo, sendo garantidamente a transmissora da realeza pelo menos desde finais do período proto-dinástico, como é verificável em inscrições do reinado de Lugalkiginnedudu.<sup>285</sup> O autor conclui que tudo aponta no sentido de Inanna sempre ter sido a deusa mais importante de Uruk, preferindo não propor uma reconstrução dos acontecimentos por considerar as diversas

---

<sup>281</sup> Beaulieu, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period*, pp. 113- 114.

<sup>282</sup> *Enmerkar and the lord of Aratta*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.3#>, 227-235.

<sup>283</sup> *The Sumerian King List*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.1.1#>, 95-135.

<sup>284</sup> *Enmerkar and the lord of Aratta*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.3#>, 1-24.

<sup>285</sup> Beaulieu, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period*, p. 105.

tradições demasiado contraditórias. Independentemente da hipotética existência de dois distritos ou cidades vizinhas, Eanna e Kulaba, e da sua posterior confluência na grande cidade de Uruk, ou de Inanna ser originalmente deusa de Kulaba antes de ter tomado assento no templo Eanna, An seria uma reminiscência de tempos antigos e Inanna assumiria um papel mais interventivo na vida humana.<sup>286</sup> Hallo e Van Dijk defendem igualmente que Inanna ocupava já uma posição destacada na tradição histórica suméria, não devendo a sua importância ao trabalho de Enheduanna no período sargónico.<sup>287</sup>

Não dispomos, por ora, de mais tempo para aprofundar esta questão. Há demasiadas contradições mitológicas na genealogia de Inanna. Filha de Nanna, seria supostamente neta de An, cujo par divino original é Uraš e posteriormente Ki<sup>288</sup>, mas destronaria a avó ao casar-se com o pai de todos os deuses e acabaria por ocupar o lugar do próprio deus supremo com a cumplicidade de seu irmão Utu<sup>289</sup> ou de seu tio Enki?<sup>290</sup> Não nos parece razoável fazer uma leitura intrafamiliar de um emaranhado de referências mitológicas. A longa duração da proeminência de Inanna na estrutura religiosa do Próximo Oriente Antigo tornou a divindade propensa a múltiplas interpretações. Essa plasticidade é a sua característica mais distinta e simultaneamente causa e efeito do seu poder sobre o imaginário mesopotâmico.

Tanto quanto nos é permitido inferir da leitura dos textos seleccionados, o período babilónico assinala uma mudança no perfil da divindade, agora já invocada sob a forma semita de Ištar, ganhando maior destaque os seus aspectos guerreiro e astral e diminuindo as preocupações com a fertilidade.

A beleza lírica da recolha de hinos e orações de M. J. Seux sublinha mais o fulgor bélico e o brilho celeste de Ištar, com apenas três textos aludindo ao aspecto

---

<sup>286</sup> Beaulieu, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period.*, pp. 114-115.

<sup>287</sup> Hallo, *The Exaltation of Inanna*, New Haven and London, Yale University Press, 1968, p. 10.

<sup>288</sup> Black, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, p. 30.

<sup>289</sup> Ver *Inanna and An*.

<sup>290</sup> Ver *Inanna et Enki*.



sensual/sexual da deusa. O primeiro é um hino do período paleobabilónico, pedindo pela longa vida do rei Ammiditana (1683-1640): “Ela está revestida de alegria e de amor, Ela veste-se de encantos, de atractivos e de charme [...], Os seus lábios são doces, a sua boca é vida, Os risos florescem em todos os traços do seu rosto; Ela é esplêndida, pérolas repousam sobre a sua cabeça, As suas cores são belas, os seus olhos multicores e reluzentes [...] Ela aprecia a harmonia, o amor mútuo, o bem.”<sup>291</sup> O segundo e o terceiro texto são ambas orações de mão erguida contra o demónio Saghulhaza, o Mal Absoluto, mencionando a oferta de “uma vulva de lápis-lazúli e uma estrela de ouro como convém à tua divindade”<sup>292</sup> e pedindo a intercessão da deusa pela saúde do rei.

Por fim, no *corpus* neo-assírio a divindade transfigura-se de amante em ama do rei. Vimos que Inanna escolhia e desposava o seu eleito. Essa escolha pressupunha que o mesmo tivesse atingido a idade adulta, para assim desempenhar a função sagrada da realeza. Porém, respondendo às necessidades particulares do seu tempo, ensombradas pelo problema da legitimidade de Assaradão como sucessor de Senaquerib, Ištar de Arbela manifesta a sua presença junto do seu preferido desde o nascimento. E sendo as colecções de oráculos retrospectivas e não prospectivas, contrariamente ao que se possa intuir num primeiro contacto,<sup>293</sup> confirmamos a necessidade de deixar bastante claro o direito de Assaradão ao trono de seu pai.

Simultaneamente, a “grande parteira [...] excelente ama-de-leite”<sup>294</sup> já não é a donzela, a mais jovem dos deuses, evidenciando o seu cansaço: “secas e chuvas consomem-me insistentemente e afectam a minha bela aparência. Estou exausta, o meu

---

<sup>291</sup> Seux, *Hymns et Prières*, pp. 39-40.

<sup>292</sup> Seux, *Hymns et Prières*, pp. 436; 440.

<sup>293</sup> Caramelo, «Reflexos do reinado de Assaradão nas profecias neo-assírias» in *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques, Vol. I*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, Biblioteca Digital da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2836.pdf>, [Novembro de 2014], p. 265.

<sup>294</sup> *K 4310, I.6*, p. 186.

corpo está extenuado por tua causa [...]”<sup>295</sup>. A relação de Ištar com o rei continua a assentar na afectividade, mas agora de uma perspectiva maternal

Esta transição de Inanna para figura materna destitui-a do seu papel de superioridade, remetendo-a para segundo plano relativamente ao rei e colocando-a numa posição equiparável à da rainha-mãe. Deduzimos da produção oracular que o templo seria o mais forte aliado do rei, mantendo uma relação seguramente influenciada pela poderosa rainha Naqia, que é inclusivamente destinatária de mensagens.<sup>296</sup> Encontramos o mais forte indicador da participação do templo nos jogos de poder subjacentes à subida de Assaradão ao trono num oráculo previamente mencionado cujas palavras soam como uma cobrança de favores. “Como se eu não tivesse feito ou dado nada! Não curvei os quatro umbrais da Assíria e não tos dei? Não venci os teus inimigos? [...] Tu, o que é que me deste? Não há comida para o banquete, como se não houvesse templo. Sou privada da minha comida. Sou privada do meu copo. Estou à espera deles.”<sup>297</sup>.

Poderá a mudança de estatuto, de amante para ama, corresponder a uma deslocação do enquadramento sociopolítico da própria deusa? O seu amor, porém, continua a ser uma metáfora de poder.

---

<sup>295</sup> *K 1292 (ZA 24169) + DT 130, 9*, pp. 207-208.

<sup>296</sup> *K 4310, 1.8*, p. 188. Francisco Caramelo, «Reflexos do reinado de Assaradão nas profecias neo-assírias», p. 268.

<sup>297</sup> *K 2401, 3.5*, pp. 198-199.

## VI. Estrela

“Sou a rainha do Céu, dali onde o Sol se levanta!”<sup>298</sup>. Assim se apresenta Inanna à porta do Ganzer, o palácio do Mundo Subterrâneo.

Outras deusas do Próximo Oriente Antigo receberam títulos semelhantes, como Anat e Astarte, possuindo várias funções em comum, nomeadamente a guerra e a fertilidade, embora seja questionável que a designação as caracterizasse como divindades astrais. No caso de Anat, a associação a um corpo celeste é improvável.<sup>299</sup> Em Inanna/Ištar, porém, a faceta astral da divindade é indissociável da guerreira e da amorosa, embora não seja clara a relação entre elas.<sup>300</sup> Sanmartín afirma que, aparentemente, a Vénus matutina seria o suporte da faceta guerreira<sup>301</sup>.

As nossas leituras constataram maior ocorrência da duplicidade Estrela-Guerra do que de Estrela-Amor. Devemos, porém, referir que J. van Dijk considera plausível a divisão da Inanna de Uruk ancestral em duas dimensões: a astral, dando origem à erótica, e a terrena – correspondendo aos arquétipos de uma divindade ancestral da vegetação<sup>302</sup>. Esta teoria deixa de parte a componente bélica, apontada como sendo de proveniência semita<sup>303</sup>, que teria sido integrada em Inanna/Ištar numa fase posterior, no decorrer do processo de sincretismo da divindade.

Regressamos, por conseguinte, à persistente problemática do acumular de funções pela divindade, neste momento inoportuna, mas que merecerá a nossa atenção mais adiante.

---

<sup>298</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 279 (80).

<sup>299</sup> «Queen of Heaven» in *DDD*, p. 678.

<sup>300</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p.321.

<sup>301</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p.324.

<sup>302</sup> *Apud* Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 322.

<sup>303</sup> Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 203.

Conhecido como Estrela da Manhã ou Estrela Vespertina, Vénus é o planeta mais visível da abóboda celeste, tendo sido um dos astros mais bem estudados pela astronomia babilónica. Encontra-se documentado desde a época de Ammişaduqa (1646-1626 a.C.) numa tabuinha com registos do planeta que procedem seguramente de documentos e observações muito anteriores a essa data.<sup>304</sup>

Com efeito, é necessário recuar até finais do quarto milénio a.C. para encontrar as primeiras referências à Inanna astral. Em *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period*, Paul-Alain Beaulieu menciona os estudos de Krystyna Szarzyńska, que demonstraram o culto de quatro formas de Inanna em Uruk durante o período arcaico (finais do quarto milénio a.C.), incluindo Inanna-kur (“Inanna do mundo subterrâneo”), Inanna-ḫúd (“Inanna da manhã”), Inanna-sig (“Inanna da noite”) e Inanna-NUN<sup>305</sup>, salientando a importância da presença de Inanna-ḫúd e Inanna-sig em textos tão antigos. Uma vez que devem ser interpretadas como manifestações da deusa como planeta Vénus, nas versões estrela matutina e estrela vespertina, estas formas apontam para a antiguidade da sua identidade astral, com raízes na época pré-histórica.<sup>306</sup>

Recordando o aviso de Sanmartín sobre os perigos de proceder a uma análise arqueológica da divindade, é no entanto oportuno recorrer às suas palavras para definir o entorno linguístico de Inanna/Ištar. Na sua opinião, o mais provável é que a forma primitiva do nome fosse Innin, uma antiquíssima divindade suméria da vegetação, possivelmente adorada pelos primeiros camponeses do sul da Mesopotâmia a partir do

---

<sup>304</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p.322.

<sup>305</sup> O significado de NUN não reúne consenso. Beaulieu refere que Szarzyńska (1993) leu o signo como “príncipe”, atribuindo-lhe ao composto o sentido de “Inanna principesca”, mas Steinkeller (2002) preferiu interpretar a forma como “Inanna de Eridu”. Ver Beaulieu, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period*, pp. 104-105, O dicionário *The Pennsylvania Sumerian Dictionary*, parte integrante de The Melammu Project e disponível online em <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/>, indica igualmente “luta, combate” como significados de NUN (nun3). O nosso desconhecimento do idioma sumério impede-nos de propor hipóteses, mas pareceu-nos uma curiosidade digna de menção.

<sup>306</sup> Beaulieu, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period*, p. 104.

VI milénio a.C. A versão semita do nome resultou em Eš<sub>4</sub>-tár (DAR) nos períodos paleo-acádico e paleo-babilónico e de seguida em Ištar, com as grafias acádicas apontando no sentido da divindade astral semita ‘A t tar, uma divindade masculina presente nos panteões semitas do Oriente Antigo numa posição relacionada com o planeta Vénus.<sup>307</sup>

Neste contexto, torna-se muito interessante o pormenor de ‘A t tar se encontrar referido como Inanna.nita, ou Inanna-homem, em inscrições pré-sargónicas de Mari, apresentando-se porém, nos mesmos materiais provenientes de Mari e também mais tarde nas mitologias ugarítica, paleo-hebraica e fenícia, a forma feminina ‘A-t tar, (Aštar) sendo possível que as duas vertentes, masculina e feminina, correspondessem aos aspectos matutino e vespertino de Vénus.<sup>308</sup>

Regressamos assim a Inanna-húd e Inanna-sig, empregando estas formas da deusa para complementar a constatação de Sanmartín, segundo o qual, na realidade e na consciência piedosa das populações, a dupla faceta astral matutina e vespertina é inseparável do aspecto passional na sua versão dupla de violência e amor: Vénus, a estrela, é “a lutadora” e também “a mulher por excelência”, em expressões poéticas que nunca tiveram dificuldades em louvar os seus três aspectos.<sup>309</sup> Assumimos portanto a trifuncionalidade como dogma e partimos ao encontro das evocações de Inanna/Ištar como Estrela na nossa selecção de textos.

O *Poema de Agušaya* alude ao seu “brilho sobrenatural”, juntamente com a “coragem masculina, as proezas e o vigor” que a envolveram em “raios e clarões”, ao seu “aspecto aterrador”, o “terror e a bravura”.<sup>310</sup> Passível de dupla interpretação como

---

<sup>307</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 301-302; Bottéro, «La Femme, L’ Amour et la Guerre», in *Poikilia, Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, p. 168; «Astarte» in *DDD*, p. 110.

<sup>308</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 302.

<sup>309</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 325.

<sup>310</sup> *Le Poème d’Agušaya*, p. 207 (IV 2b-9).

o brilho de Vénus, ou o *melammu* da divindade, este conjunto descritivo apresenta-nos a oportunidade de afirmar que, pelo menos nos textos literários aqui estudados, o *melammu* é mais pronunciado em Inanna/Ištar do que noutras divindades que a acompanham nas narrativas. As descrições de Enki ou An, nos mitos que protagonizam, *Inanna e Enki* e *Inanna e An*, são menos caracterizadas e não lhes é atribuído o esplendor terrífico assaz sublinhado na deusa.

Igualmente em contexto de guerra, em *Vitória de Inanna sobre o Ebih*, encontramos o seguinte louvor: “Ó minha soberana, quando tu te dilatas como o céu, quando tu te alargas como a terra, quando tu te mostras como o sol, abrindo os teus imensos braços de luz, quando tu circulas lá no alto, difundindo terror e medo, quando, com teu brilho ofuscante, tu iluminas a terra”.<sup>311</sup>

À semelhança das duas outras composições de Enheduanna analisadas, *Vitória* compõe um retrato tridimensional da divindade, sublinhando a sua faceta guerreira e astral, mas incluindo igualmente referências ao papel por ela representado no plano erótico, identificando-a como “Hieródula”<sup>312</sup> e mencionando o seu poder de transformar “a personalidade dos travestis”<sup>313</sup>, recordando-nos que Inanna obteve de Enki o *me* do “Travestismo”.<sup>314</sup>

Curiosamente, no mito que relata a ascensão da deusa e da sua cidade, Uruk, *Inanna e Enki*, não encontramos menção ao seu papel como Vénus. Os *me* listados não incluem qualquer referência directa ao planeta ou indirecta ao brilho celeste, embora não seja impossível que existissem num dos fragmentos obliterados pelo passar do tempo. Por outro lado, a função deste mito é vincadamente terrena, política e cultural<sup>315</sup>, dispensando por conseguinte a faceta astral da divindade. Esta ausência faz-se

---

<sup>311</sup> *Victorie d’Inanna sur l’Ebih*, p. 219 (10-14)

<sup>312</sup> *Victorie d’Inanna sur l’Ebih*, p. 224 (130)

<sup>313</sup> *Victorie d’Inanna sur l’Ebih*, p. 225 (176)

<sup>314</sup> *Inanna et Enki*, p. 246 (21).

<sup>315</sup> Bottéro, *Lorsque les dieux*, p. 251.

igualmente sentir em *Inanna e Šukaletuda*, cuja narrativa assenta fortemente na natureza física da divindade.

“Um dia, do alto do céu, ela desejou partir para o Inferno”, relata a primeira linha d’ *A Descida de Inanna ao Mundo Subterrâneo*, anunciando-se a deusa como “Sou a rainha do Céu, dali onde o Sol se levanta!”<sup>316</sup>. A possível referência à posição de Vénus como “estrela da manhã” é breve e encontra seguimento apenas na descrição de Pêtu a Ereškigal da “jovem mulher, alta como o céu, [voluptuosa (?) como a terra]”<sup>317</sup> que se encontra à porta do Ganzer. Mesmo partindo do princípio de que se trata de evocações de Inanna-ĥúd (“Inanna da manhã”), parecem-nos ambas mais compatíveis com o seu papel como rainha do céu e “hieródula de An”<sup>318</sup>, do que correspondências com o planeta Vénus visando relacionar a faceta astral da divindade com os ciclos agrícolas.

Como acima referimos, apoiando-nos em Joaquín Sanmartín, não é clara a relação entre as facetas astral, guerreira e amorosa da divindade.<sup>319</sup> Por conseguinte, os investigadores continuam em busca de articulações que permitam criar uma composição capaz de conter a trifuncionalidade da deusa. Tem-se tentado fazer a correspondência entre a faceta astral de Inanna e as restantes sobretudo por intermédio da fertilidade. Não reunindo consenso no meio académico, esta hipótese defende o seguinte: “Por outro lado, em termos mais objectivos, esta narrativa servia para explicar o período em que Vénus, o planeta/estrela associado a Inanna/Ištar, deixava de ser observado no firmamento, que correspondia, *grosso modo*, à época em que se notava a interrupção da reprodução humana, animal e vegetal. A deusa tutelar da fecundidade estava presa no

---

<sup>316</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 279 (80).

<sup>317</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 280 (95).

<sup>318</sup> *La Descente d’Inanna aux Enfers*, p. 284 (218).

<sup>319</sup> Sanmartín, «Mitología y religión mesopotámicas», p. 321.

mundo inferior. A sua estrela não podia brilhar e o mundo não podia reproduzir-se.”<sup>320</sup> Esta afirmação de Isabel Almeida carece de referências, mas mais adiante, em nota de rodapé, a autora cita o trabalho de Dina Katz, segundo a qual “esta explicação encerra várias contradições, sendo a mais flagrante o período de translação de Vénus, que corresponde a dezanove meses”, e de John D. Envers.<sup>321</sup>

Embora cientes das limitações do racional em questões simbólicas, procurámos dados científicos relativos à questão. O período sinódico, ou seja o tempo que Vénus demora a ser observado na mesma posição em relação ao Sol a partir da Terra, é de 583,92 dias, sendo os detalhes do ciclo os seguintes: Vénus surge como estrela da manhã durante cerca de 263 dias; é ocultada pelo Sol durante cerca de 50 dias; reaparece como estrela da tarde durante cerca de 263 dias e torna-se novamente invisível, mas desta vez por estar em frente ao Sol, durante cerca de 8 dias.<sup>322</sup> Feitas as contas, só de oito em oito anos o astro assume, quase mas não exactamente, a mesma posição no céu quando observado da Terra (em termos de calendário as datas são aproximadas, não coincidindo no dia), parecendo-nos por conseguinte improvável a correspondência entre os movimentos e posições de Vénus na abóboda celeste e a sazonalidade terrestre. No entanto, dada a extrema importância da divindade em questão, não é impossível que as conotações fossem mais poéticas do que científicas, com origem numa observação recuada em que o desaparecimento de Vénus tenha efectivamente coincidido com a chegada da estação que reveste a Terra da sua aparência estéril, marcando de forma indelével o imaginário mesopotâmico.

---

<sup>320</sup> Almeida, *O Carácter do “Divino Feminino” na Literatura Mesopotâmica: Inanna/Ištar – Personificação Divina do Imaginário Feminino*, p. 15.

<sup>321</sup> Almeida, *O Carácter do “Divino Feminino” na Literatura Mesopotâmica: Inanna/Ištar – Personificação Divina do Imaginário Feminino*, p. 64, nota de rodapé 172.

<sup>322</sup> *European Southern Observatory, The Venus Transit 2004, Appendix 3, Synodic Period (the cycle of Venus)*, <https://www.eso.org/public/outreach/eduoff/vt-2004/Education/edu1app4.html> [Maio de 2015].



Prosseguindo a nossa demanda nos terrenos férteis da ETCSL, vislumbramos Inanna astral numa narrativa heróica do rei mítico Lugalbanda: “o seu brilho [...] o seu brilho estelar iluminou-lhe a gruta da montanha”<sup>323</sup>.

Nas primeiras linhas de um hino do reinado de Iddin Dagan, dirigido especificamente à manifestação estelar da divindade, Ninsiana, encontramos uma das mais belas descrições dos nossos *corpora*: “Vou saudar aquela que ascende no alto, aquela que ascende no alto, vou saudar a Senhora que ascende no alto, vou saudar a grande senhora do céu, Inanna! Vou saudar a tocha sagrada que enche os céus, a luz, Inanna, aquela que brilha como a luz do dia, a grande senhora do céu, Inanna! Vou saudar a Senhora, a mais espectacular senhora entre os deuses Anunna; a respeitada que preenche o céu e a terra com o seu enorme brilho; a filha mais velha de Šuen, Inanna! Para a jovem senhora, irei cantar uma cantiga sobre a sua grandiosidade, a sua grandeza, a sua dignidade exaltada; sobre a sua ascensão irradiante de noite: a forma como enche o céu como uma tocha sagrada; sobre a sua posição nos céus, tão visível de todas as terras, desde o sul às terras altas; como a de Nanna ou Utu, sobre a grandeza da senhora do céu!”<sup>324</sup> Neste hino a associação das facetas astral e guerreira é literal: “Quando de noite, a estrela radiante, a estrela Vénus, a grande luz que preenche os céus sagrados, a senhora da noite, ascende no alto como um guerreiro, o povo de todas as terras levanta os olhos na sua direcção.”<sup>325</sup>

Mais discretas são as referências ao seu “brilho que torna a noite segura como um fogo que se acende ao longe”<sup>326</sup>, em *Išme-Dagan K*, hino com alusões às três facetas da divindade. Encontramos outras referências igualmente fugazes em *Ur-Ninurta A*,

---

<sup>323</sup> *Lugalbanda in the mountain cave*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.1#>, (173-182).

<sup>324</sup> *A šir-namursaga to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#>, (1-16).

<sup>325</sup> *A šir-namursaga to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#>, (89-105).

<sup>326</sup> *A hymn to Inana for Išme-Dagan (Išme-Dagan K)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.11#>, (1-6).

“brilhando na noite, ... com esplendor assombroso”<sup>327</sup>, *Ur-Ninurta D*, “Inanna, leoa brilhando nos céus”<sup>328</sup>, a “senhora do céu e da ampla terra, poderosa... que irradia... que brilha de noite”<sup>329</sup> e *Rīm-Sîn H*, “Inanna, Senhora, supremamente augusta, brilhando (?) nos céus!”<sup>330</sup>.

A *Exaltação de Inanna* louva a “senhora de todos os poderes divinos, luz resplandecente”<sup>331</sup>, “senhora poderosa [...] Como a luz da lua nascente, ela exsudava deleite”<sup>332</sup> e *Inanna C* enaltece a faceta astral com a descrição “a tua divindade brilha nos céus puros como Nanna ou Utu. A tua tocha ilumina os cantos do céu, transformando a escuridão em luz.”<sup>333</sup> Ambas as composições da autoria de Enheduanna aludem a todos os aspectos da divindade, embora, como vimos anteriormente, a ênfase se encontre no seu poder, com o aspecto astral subordinado à guerreira que espalha o terror sobre a terra.

A grandiosidade de Inanna como Ninegala é cantada em *Inana D*: “grande luz, leoa divina [...] Quando te levantas no céu matutino como uma chama visível de longe e quando fazes a tua aparição brilhante no céu vespertino, o pastor (i.e. o rei) confia-te os rebanhos da Suméria. Sinal celeste... glória do céu! Todos os países constroem uma casa para ti, assim como para o sol nascente, uma tocha brilhante (?) é-te atribuída, a luz da Terra.”<sup>334</sup>, Inanna, entras no interior do céu como o teu pai, Šuen, Ninegala apareces

<sup>327</sup> *A šir-namgala (?) to Inana for Ur-Ninurta (Ur-Ninurta A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.6.1#>, (1-15)

<sup>328</sup> *An adab to Inana for Ur-Ninurta, (Ur-Ninurta D)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.6.4#>, (1-4).

<sup>329</sup> *An adab to Inana for Ur-Ninurta, (Ur-Ninurta D)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.6.4#>, (25-34)

<sup>330</sup> *An adab to Inana for Rīm-Sîn (Rīm-Sîn H)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.6.9.8#>, (8-12)

<sup>331</sup> *The Exaltation of Inanna (Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#>, (1-12).

<sup>332</sup> *The Exaltation of Inanna (Inana B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#>, (144-154).

<sup>333</sup> *A hymn to Inana (Inana C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3#>, (209-218).

<sup>334</sup> *A hymn to Inana as Ninegala (Inana D)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.4#>, (1-8).

como a luz do luar no teu santuário”<sup>335</sup>, “mudas de luar para estrela, mudas de estrela para luar”<sup>336</sup> “Santa Inanna, olha fixamente enquanto brilha (?) no céu como uma luz”<sup>337</sup> em *A hymn to Inanna*.

Na subsecção subordinada aos hinos e cânticos de Inanna e Dumuzi encontramos três com alusões astrais: a vaga “Irmã, que brilhas, és o mel da tua mãe [...] ela aperfeiçoou a tua aparência; Irmã, que brilhas, ela fê-lo verdadeiramente maravilhoso”<sup>338</sup>; a comparação com a lua em “como um raio de luar, ela avançou em direcção a ele”<sup>339</sup>; e a afirmação explícita proferida pela própria Inanna no início de *Dumuzi e Enkimdu* “Sou uma estrela..., e não serei! Não serei a mulher de um pastor!”<sup>340</sup> Embora escassas em termos relativos, figurando em apenas três de vinte e sete textos, estas referências demonstram que, independentemente do contexto e mesmo quando se verifica a predominância de uma faceta, a divindade mantém a sua essência polimórfica.

Na compilação de hinos e orações de M. J. Seux encontramos referências a Ištar enquanto Estrela em oito textos, sempre em articulação com outras características, mais frequentemente com a guerra e o poder, mas também entrelaçadas com louvores à feminilidade da sua beleza.

As palavras são familiares, sem grandes originalidades face à linguagem do *corpus* anteriormente analisado, embora se observe maior contenção nas descrições do foro amoroso. Mesmo tendo em consideração a diferença de contexto, uma vez que muitas orações visam pedir pela saúde do suplicante, é notória a diferença no tratamento

---

<sup>335</sup> *A hymn to Inana as Ninegala (Inana D)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.4#>, (44-56).

<sup>336</sup> *A hymn to Inana as Ninegala (Inana D)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.4#>, (118-125).

<sup>337</sup> *A hymn to Inana*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.a#>, (10-16).

<sup>338</sup> *A balbale to Inana (Dumuzid-Inana C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.03#>, (19-26).

<sup>339</sup> *A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana C1)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.29#>, (12-23).

<sup>340</sup> *Dumuzid and Enkimdu*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.33#>, (7-11).

da divindade. Subentendemos um sentimento de maior distanciamento em relação à deusa. Na nossa opinião, séculos de vida urbana poderão ter contribuído para um afastamento dos fiéis que se manifesta, na aparência, como afastamento da divindade. Vem-nos à memória o conselho dispensado por Enki a Šukaletuda para se embrenhar na cidade, misturando-se “entre os seus irmãos citadinos”<sup>341</sup> para que Inanna não conseguisse encontrá-lo. A crescente separação entre homem e natureza traduz-se possivelmente em mudanças nas suas configurações de crença, resultando em novas interpretações do divino, que se vai tornando mais incompreensível, mas ainda venerado por respeito pelo passado.

Em matéria de ex-votos, encontramos menção a uma estrela de ouro acompanhando uma vulva em lápis-lazúli em duas orações contra o demónio Saghulhazab: “lampejo celeste que penetra entre os céus e a terra [...] Ofereci-te uma vulva em lápis-lazúli e uma estrela de ouro [que convém à tua divindade]”<sup>342</sup>; “Ofereci-te um grande presente, Uma vulva em lápis-lazúli e uma estrela de ouro que convém à tua divindade”<sup>343</sup>.

A simplicidade de expressões como “luz dos vivos, ela é radiante”<sup>344</sup> ou “Luminária dos céus, Telitu Ištar”<sup>345</sup>, “Ela está coberta de resplendor, ela é cheia de glória(?); A filha de Sin está vestida de encanto, é cheia de brilho”<sup>346</sup> alterna com caracterizações mais abrangentes, combinando o seu brilho celeste com o seu fulgor bélico: “És a luz dos céus e da terra, a filha guerreira de Sin [...] estrela do clamor guerreiro, que luta”<sup>347</sup>, “tocha brilhante dos céus e da terra, irradia sobre todos os

---

<sup>341</sup> *Inanna et Šukaletuda*, p. 263 (179).

<sup>342</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 435-436.

<sup>343</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 440.

<sup>344</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 95.

<sup>345</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 400.

<sup>346</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 327.

<sup>347</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 187-188 (5; 9).

lugares habitados [...] lampejo celeste que se acende sobre os inimigos”<sup>348</sup>. A comparação com uma tocha surge numa passagem de outro texto que nos traz à memória o hino a Ninsiana (Iddin-Dagan): “tocha brilhante dos céus e da terra, irradiando sobre o país [...] observei o teu resplendor, que ele seja concessão e assentimento; busquei o teu brilho, que eu tenha um ar radioso”<sup>349</sup>.

No mesmo contexto de louvor lírico encontramos a evocação com mais elementos realistas do conjunto: “Poderosa, cujo brilho ilumina a escuridão, sinal favorável para todos os humanos, Pura Ištar das estrelas, luz dos céus, Manhã que abre os caminhos como o disco solar!”<sup>350</sup>

A Estrela não brilha nas profecias assírias. Ištar de Arbela tem preocupações mais terrenas. Como expusemos previamente, a divindade sofreu mutações. Embora sem abandonar a liça, transformou-se em parteira e ama-de-leite do rei. Como Francisco Caramelo explica, as profecias reflectem os acontecimentos do seu tempo.<sup>351</sup> O enquadramento histórico da produção das profecias neo-assírias, ensombrado por problemas sucessórios, submete o divino ao serviço da política. Ištar desceu dos céus para servir o rei, algo impensável no passado. Não é apenas a manifestação concreta como Estrela que está ausente destes textos. O próprio *melammu* da divindade empalideceu tanto que mal conseguimos reconhecê-la.

---

<sup>348</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 190 (35-37).

<sup>349</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 321; 323.

<sup>350</sup> Seux, *Hymnes et prières*, p. 324.

<sup>351</sup> Caramelo, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, Patrimonia, 2002, pp. 220-221.

## VII. Conclusão

Procurámos conhecer melhor as expressões de Inanna a fim de percebermos como uma divindade tão multifacetada consegue preservar a coerência e permanecer fiel a si própria. As suas diversas semânticas, longe de se contradizerem, complementam-se, articulando-se em torno de um eixo comum: o Poder. Com efeito, depois de verificarmos a forma como a sua presença se manifesta nos mais variados domínios, podemos mesmo decretá-la Todo-Poderosa.

Além de amor-guerra, é possível identificar nela os binómios fertilidade-esterilidade e vida-morte. A bipolaridade amor-guerra surge assim como conceito de síntese que abrange os outros, sendo necessário descodificar as suas polissemias para o entender. Primeiro torna-se necessário vencer o desconforto causado por esta ambivalência, o qual parece incomodar mais o homem contemporâneo do que o antigo. Bem gostaríamos de reivindicar a originalidade desta descoberta, mas outros ponderaram o assunto antes de nós, constatando que as culturas do Próximo Oriente Antigo foram pioneiras na articulação entre violência e paixão, muito antes de as teorias da psicanálise se atreverem a fazê-lo.<sup>352</sup>

É complicado contribuir com novidades para um tema já tão analisado, mas sentimo-nos menos inferiorizados quando reconhecemos o *mysterium tremendum et fascinans* de Rudolf Otto no *melammu* sumério e contemplamos o famoso excerto do *Eclesiastes*: “O que foi ainda será; o que foi feito far-se-á; não há nada de novo debaixo do sol. Ninguém pode dizer: ‘Eis aqui está uma coisa nova’ porque ela já existia nos tempos passados.”<sup>353</sup> Ainda assim, a nossa subjectividade individual pode ser utilizada como ferramenta para acrescentar mais uma peça à composição de um quebra-cabeças

---

<sup>352</sup> Olmo-Lete, «Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente», p. 12.

<sup>353</sup> *Eclesiastes* 1:9-10.

dinâmico e infindável que sai sempre beneficiado de cada novo olhar, leitura e interpretação.

Apesar da juventude que a caracteriza como impulsiva e volátil, as conotações de Inanna, tanto políticas como sexuais, transmitem maturidade. Parece-nos plausível concluir que o carácter polimórfico da deusa evidencia antiguidade enquanto construção mental, apontando no sentido de uma interpretação dessa juventude como metáfora de vigor e sinal de perenidade da figura divina. Inanna terá principiado a ganhar forma quando a Natureza ainda era o grande inimigo do Homem, vincando os seus contornos quando o Homem começou a ser o maior inimigo de si próprio.

Escolhido pela deusa como intermediário entre a esfera humana e a esfera divina, o rei garantia a ordem terrena, da mesma maneira que ela garantia a ordem cósmica através dos seus *me*. Importa nesta instância sublinhar o papel originalmente passivo do rei diante da divindade, detentora dos Sete Poderes. Com a passagem das eras, contudo, assistiu-se a um crescente distanciamento entre Homem e Natureza e, por consequência, a relação com os deuses mudou: por um lado, a insegurança face aos fenómenos naturais diminuiu com o aumento da capacidade humana para controlar os recursos e, por outro, a religião tornou-se progressivamente menos transcendente e mais sistematizada, gerida por um templo com necessidades materiais subjacentes às funções espirituais.

Nas fontes sumério/acádicas, Inanna manifesta a sua preferência pelo rei através da sexualidade. Na Assíria do século VII a.C., que aqui vislumbrámos através das profecias dos reinados de Assaradão e Assurbanípal, encontramos uma nova forma de legitimação do poder régio, através de uma adopção *de facto* e não do casamento sagrado. Numa evolução impensável para a eternamente jovem Inanna suméria, Ištar de Arbela é ama-de-leite do rei, recorrendo à função materna para lhe recordar que é ela

quem lhe assegura o trono. Mas o amor de Inanna mantém-se como garante do Poder em ambas as posições – amante ou mãe.

As metáforas sexuais indicam a influência da divindade noutros domínios além do político, significando igualmente fertilidade. A passagem do paleolítico ao neolítico operou enormes mudanças na mente humana. Com a agricultura, o Homem passou a ter um papel activo na disponibilidade de alimento, deixando de estar dependente da caça e da recollecção. Possível descendente da divindade pré-suméria da vegetação Innin, Inanna identificava-se com a terra, em voluptuosidade e abundância, dando corpo, se bem que divino, à natureza. Simbolizando os campos, os órgãos genitais da deusa figuram em ritos de fertilidade nos quais o rei desempenha a função de lavrador. O amor manifesta assim a sua poderosa qualidade fecunda, geradora de vida.

Ora, como vimos a propósito de *Inanna e Šukaletuda*, o papel de jardineiro sagrado era um dos deveres de culto oficiais do rei mesopotâmico, com o jardim a servir de cenário à celebração do casamento sagrado com Inanna. Estabelece-se desta forma a sinonímia entre poder e fertilidade, desenhando o triângulo amor-poder-fertilidade.

Tal como o amor, também o conceito de guerra contém mais significados do que o literal.<sup>354</sup> A sua leitura como manifestação de força e poder conduz-nos intuitivamente de volta a Inanna, explicando a presença da deusa na frente de combate, espalhando o terror, derramando sangue, devastando a terra, conquistando os países. A conquista militar afirma-se igualmente como instrumento civilizador e Inanna impõe-se como deusa urbana por excelência, a partir do seu assento na cidade de Uruk.

Encontrámos outra vertente da deusa na semântica, mais biológica, da guerra enquanto morte. Apesar de a deusa do mundo subterrâneo ser Ereškigal, não podemos esquecer que *A Descida de Inanna* e o seu posterior regresso ao mundo dos vivos teve

---

<sup>354</sup> Ramos, «Baal, O que é um Deus?», in *Cadmo: Actas do Colóquio Internacional: Sociedade, Religião e Literatura no Próximo Oriente Antigo n.º 10*, Instituto Oriental da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 197-223, pp. 200-201.



como conclusão subliminar a sua vitória sobre a morte: recorde-se ainda que a “descida aos infernos” e o “regresso dos infernos” constam entre os *me* detidos pela divindade.

Nesta procura de significados, o exercício acaba por revelar-se fluido, sendo possível saltar do poder para o amor, a fertilidade, a vida, a morte e a guerra e retornar ao poder com menos dificuldade do que se suporia num primeiro contacto com a divindade. Paradoxalmente, embora a faceta de Inanna/Ištar como planeta Vénus seja a menos controversa, acaba por ser a mais difícil de enquadrar na sua composição.

Nas fontes seleccionadas registámos mais ocorrências da dupla Estrela-Guerra do que de Estrela-Amor, mas não consideramos estes dados conclusivos para avançar com qualquer hipótese teórica. O panteão sumério também não nos fornece dados esclarecedores nesta matéria: Inanna era filha de Nanna, deus da Lua, e irmã de Utu, deus do Sol. Conseguimos compreender a superioridade da Lua sobre o Sol numa cultura que descende directamente dos primeiros povos neolíticos, que adoptaram o ciclo lunar como base da sua esquematização mensal e semanal do tempo e das actividades materiais e culturais, e ainda o valoriza como modelo organizativo, mas a inexistência de outros vínculos entre os deuses e os restantes planetas identificados pela astronomia babilónica (Mercúrio, Marte, Júpiter e Saturno) não nos permite progredir por este caminho.

Consideramo-nos, por conseguinte, insatisfeitos com a teoria de van Dijk que propõe dividir a forma primeva de Inanna de Uruk nas componentes astral e terrena, à qual só mais tarde se juntaria a componente bélica, de proveniência semita. O facto de a obscura referência a Inanna-NUN no culto de Uruk, durante o período arcaico, não reunir consenso entre os especialistas quanto ao significado do epíteto só vem espicaçar a nossa curiosidade, uma vez que o nosso confesso desconhecimento de sumério não autoriza quaisquer interpretações: tanto quanto pudemos averiguar no dicionário de

sumério da Universidade da Pensilvânia, o signo tem significados múltiplos e um deles é “luta, combate”. Assim sendo, seria possível remontar a faceta guerreira de Innana a época mais recuada.

Preparámo-nos desde o início para terminar esta dissertação com dúvidas. Embora não dispondo de ferramentas de conhecimento que nos permitam ir mais longe, estamos satisfeitos com todo o processo que nos trouxe até aqui.

Concluímos retrocedendo até àquele momento em que encontrámos pela primeira vez Inanna mencionada como Rainha do Céu, vindo-nos de imediato à mente a imagem de Nossa Senhora como resposta do cristianismo à necessidade de uma deusa-mãe, resultando numa solução de monoteísmo alternativo assente na imagética do feminino como emoção e afectividade. *Salve, Regina, mater misericordiae*. É esta permanência nas construções do divino que nos fascina e nos faz crer que a história das religiões oferece um ponto de observação privilegiado a quem queira compreender mais profundamente a história da humanidade.

## VIII. Bibliografia

### I. Fontes

1. BLACK, J.A., Cunningham, G., EBELING, J., FLÜCKIGER-HAWKER, E., ROBSON, E., Taylor, J., and ZÓLYOMI, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*(<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford, 1998–2006.

*Inana and An*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.3.5#>

*Lugalbanda in the mountain cave*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.1#>

*Enmerkar and the lord of Aratta*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.1.8.2.3#>

*The Sumerian King List*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.1.1#>

*The lament for Urim*, , <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.2#>

*The lament for Sumer and Urim*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.3#>

*The lament for Eridug*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.2.6#>

*The death of Ur-Namma (Ur-Namma A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.1.1#>

*A praise poem of Šulgi (Šulgi A)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.01#>

*A praise poem of Šulgi (Šulgi X)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.2.24#>

*A balbale to Inana for Šu-Suen (Šu-Suen B)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.4.2#>

*A balbale to Inana for Šu-Suen (Šu-Suen C)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.4.4.3#>

*A šir-namursaĝa to Ninsiana for Iddin-Dagan (Iddin-Dagan A)*,  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.3.1#>

*A praise poem of Išme-Dagan (Išme-Dagan A + V)*,  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.01#>

*A love song of Išme-Dagan (Išme-Dagan J)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.10#>

*A hymn to Inana for Išme-Dagan (Išme-Dagan K),*  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.11#>

*A hymn to Inana for Išme-Dagan,*[http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.a#)  
[bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.a#](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.4.a#)

*A praise poem of Lipit-Eštar (Lipit-Eštar A),* [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.1#)  
[bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.1#](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.1#)

*A praise poem of Lipit-Eštar (Lipit-Eštar B),* [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.2#)  
[bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.2#](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.2#)

*An ua-di to Inana for Lipit-Eštar (Lipit-Eštar H),* [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.8#)  
[bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.8#](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.5.8#)

*A šir-namgala (?) to Inana for Ur-Ninurta (Ur-Ninurta A),*  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.6.1#>

*An adab to Inana for Ur-Ninurta (Ur-Ninurta D),* [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.6.4#)  
[bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.6.4#](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.5.6.4#)

*An adab to Inana for Rīm-Sîn (Rīm-Sîn H),* [http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.6.9.8#)  
[bin/etcsl.cgi?text=t.2.6.9.8#](http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.6.9.8#)

*A prayer to Inana for Hammu-rābi (Hammu-rābi F),*  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.8.2.6#>

*Samsu-iluna and Inana (Samsu-iluna A),* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.2.8.3.1#>

*A balbale to Inana (Inana A),* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.1#>

*The Exaltation of Inana (Inana B),* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2#>

*A hymn to Inana (Inana C),* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.3#>

*A hymn to Inana as Ninegala (Inana D),* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.4#>

*A tigi to Inana (Inana E),* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.5#>

*A balbale (?) to Inana (Inana F),* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.6#>

*A šir-namšub to Inana (Inana G), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.7#>*

*A balbale to Inana as Nanaya (Inana H), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.8#>*

*A šir-namšub to Inana (Inana I), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.9#>*

*A hymn to Inana, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.a#>*

*A balbale to Inana (Dumuzid-Inana A), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.01#>*

*A balbale to Inana (Dumuzid-Inana B), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.02#>*

*A balbale to Inana (Dumuzid-Inana C), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.03#>*

*A balbale to Inana (Dumuzid-Inana D), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.04#>*

*The song of the lettuce: a balbale to Inana (Dumuzid-Inana E), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.05#>*

*A balbale to Inana (Dumuzid-Inana F)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.06#>

*A balbale to Inana (Dumuzid-Inana G)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.07#>

*A tigi to Inana (Dumuzid-Inana H)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.08#>

*A kunġar to Inana (Dumuzid-Inana I)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.09#>

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana J)*,  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.10#>

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana L)*,  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.12#>

*A šir-namšub to Inana (Dumuzid-Inana M)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.13#>

*A balbale to Inana (Dumuzid-Inana O)*, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.15#>



*A balbale (?) to Inana (Dumuzid-Inana P), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.16#>*

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana R), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.18#>*

*A kunġar to Inana (Dumuzid-Inana T), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.20#>*

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana V), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.22#>*

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana W), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.23#>*

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana Y), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.25#>*

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana Z), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.26#>*

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana B1), <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.28#>*

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana C1),*  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.29#>

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana D1),*  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.30#>

*A balbale to Inana (Dumuzid-Inana E1),* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.31#>

*A song of Inana and Dumuzid (Dumuzid-Inana F1),*  
<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.32#>

*Dumuzid and Enkimdu,* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.33#>

*A balbale to Inana,* <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.08.a#>

**2. BÓTTÉRO, Jean, KRAMER, S.N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme, Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1993.**

*Enki et Ninmah*, pp. 188-198.

*Le Poème d'Agušaya*, pp. 205-214.

*Victoire d’Inanna sur l’Ebih*, pp. 219-226.

*Inanna et Enki*, pp. 230-249.

*Inanna et Šukaletuda*, pp. 257-271.

*La Descente d’Inanna aux Enfers*, pp. 276-290.

*Complainte d’Inanna sur le trépas de Dumuzi*, pp. 312-318.

*Inanna et Bilulu*, pp. 330-337.

*Le Poème d’Atraḥasīs, ou du Supersage*, pp. 527-564.

*Le Récit du Déluge en Sumérien*, pp. 564-567.

*Le Récit du Déluge dans L’Épopée ninivite de Gilgameš*, pp. 568-575.

*L’“Enûma Eliš”, ou l’Épopée de la Creation*, pp. 602-679.

**3. SEUX, Marie-Joseph, *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d’ Assyrie*, Paris, Les Editions du Cerf, 1976.**

*À Ishtar*, pp. 39-42.

*À Ishtar, reine de Nippur, pp. 93-98.*

*À Ishtar, 2, pp. 98-100.*

*Aux Ishtars de Ninive et d'Arbèles, pp. 100-102.*

*À Ishtar, 1, pp. 159-161.*

*À Ishtar, 2, pp. 161-162.*

*À Ishtar, 3, pp. 163-164.*

*À Ishtar, 1, pp. 185-186.*

*À Ishtar, 2, pp. 186-194.*

*À Ishtar, 3, pp. 194-199.*

*À Ishtar, 1, pp. 321-323.*

*À Ishtar, 2, pp. 323-325.*

*À Ishtar, 3, pp. 325-326.*

*À Ishtar, 4*, pp. 327.

*À Ishtar, 5*, pp. 327-328.

*À Ishtar*, pp. 400-401.

*À Ishtar, 1*, pp. 435-438.

*À Ishtar, 2*, pp. 438-439.

*À Ishtar, 3*, pp. 440.

*À Ishtar, 1*, pp. 457-458.

*À Ishtar, 2*, pp. 459-461.

*Prière d'Assur-nasir-apli I<sup>er</sup> (1050-1032) à Ishtar*, pp. 497-501.

*À Ishtar d'Akkad, 1*, pp. 523.

*À Ishtar d'Akkad, 2*, pp. 523.

**4. CAMELO, Francisco, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, Patrimonia, 2002.**

*K 4310, 1.1. Issar-la-tašiyat, p.183.*

*K 4310, 1.2. Sinqiša-Amur, p.184.*

*K 4310, 1.4. Bayâ, p. 185.*

*K 4310, 1.6. Profeta não-identificado, pp. 186-187.*

*K 4310, 1.8. Ahat-abiša, p. 188.*

*K 4310, 1.10. La-dagil-ili, p.188.*

*K 12033 + 82-5-22,527, 2.3. La-dagil-ili, pp. 190-192.*

*K 12033 + 82-5-22,527, 2.4. Urkittu-šarrat, pp. 192-193.*

*K 12033 + 82-5-22,527, 2.5. Sinqiša-amur, p. 193-194.*

*K 2401, 3.5., pp. 198-199.*

*K 883, 7., pp. 203-205.*

*K 1292 (ZA 24169) + DT 130, 9., p. 206-208.*

## **5. Outras**

*Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, Lisboa, 1995.

*The Descent of Ištar to the Underworld* in HALLO, William W. (Ed.), *The Context of Scripture*, Vol. I, Leiden, Brill, 1997, pp.381-384.

*Hino Homérico a Afrodite* in LIMA, Célia Joaquim Silva de, *Hino Homérico a Afrodite: Estudo Introdutório, Tradução do Grego e Notas*, dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Estudos Clássicos, Universidade de Aveiro, Departamento de Línguas e Culturas, 2005, <http://ria.ua.pt/bitstream/10773/2761/1/2005001750.pdf>, [Setembro de 2012].

## **I. Obras de referência**

*Bíblia Sagrada*, Difusora Bíblica, Lisboa, 1995.

BLACK, Jeremy, GREEN, Anthony, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, An Illustrated Dictionary*, Londres, British Press Museum, 1992.

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Teorema, depósito legal: 77917/94.

TINNEY, Steve (dir.), *The Pennsylvania Sumerian Dictionary*, The Melammu Project, <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/> , Junho de 2015.

VAN DER TOORN, Karel, BECKING, Bob, VAN DER HORST, Pieter W.(ed), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible (DDD), Second Extensively Revised Edition*, Brill, Leiden, 1999.



## II. Estudos

ALMEIDA, Isabel Cristina Gomes de, *O Carácter do “Divino Feminino” na Literatura Mesopotâmica: Inanna/Ištar – Personificação Divina do Imaginário Feminino*, Dissertação de Mestrado em História – Civilizações do Médio Oriente e Ásia Antiga, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2009.

BEAULIEU, Paul-Alain, *The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period*, Brill, Leiden – Boston, 2003.

BOTTÉRO, Jean, *La religion más antigua, Mesopotamia*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

BOTTÉRO, Jean, HERRENSCHMIDT, Clarisse, VERNANT, Jean-Pierre, *Ancestor of the West, Writing, Reasoning, and Religion in Mesopotamia, Elam, and Greece*, Chicago, The University of Chicago Press, 2000.

BOTTÉRO, Jean, KRAMER, S.N., *Lorsque les Dieux Faisaient L’Homme, Mythologie Mésopotamienne*, Paris, Galimard, 1993.

BÓTTERO, Jean, *Mesopotamia: Writing, Reasoning and the Gods*, Chicago, The University of Chicago, 1992.

BOTTÉRO, Jean, «La Femme, L' Amour et la Guerre», in *Poikilia, Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987.

BOUZON, Emanuel, *Uma Coleção de Direito Babilónico Pré-Hammurabiano, Leis do Reino de Eshnunna*, Editora Vozes, Petrópolis, 2001.

BOUZON, Emanuel, *O Código de Hammurabi*, Editora Vozes, Petrópolis, 1987.

BOYER, Pascal, *Et l'homme créa les dieux – Comment expliquer la religion*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2001.

BURKERT, Walter, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995.

CARAMELO, Francisco, «Quem se Deitará Naquele Linho Comigo?», in *A Sexualidade no Mundo Antigo*, [Coord. José Augusto Ramos et al], Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 119-138.

CARAMELO, Francisco, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, Patrimonia, 2002.

CARAMELO, Francisco, «Reflexos do reinado de Assaradão nas profecias neo-assírias» in *Estudos em Homenagem a João Francisco Marques, Vol. I*, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, Biblioteca Digital da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/2836.pdf> , [Novembro de 2014].

CARREIRA, José Nunes, *Literaturas da Mesopotâmia*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2002.

CARREIRA, José Nunes, *Cantigas de Amor do Oriente Antigo*, Edições Cosmos, Lisboa, 1999.

DAMÁSIO, António, *O Erro de Descartes*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1995.

FRAZER, James, *The Golden Bough: a study of magic and religion*, Nova Iorque, The Macmillan Co., 1922.

GOODY, Jack, *Myth, Ritual and the Oral*, Nova Iorque, Cambridge University Press, 2010.

HALLO, William W., SIMPSON, William Kelly, *The Ancient Near East, A History*, Yale University, Harcourt Brace College Publishers, Fort Worth, 1998.

HALLO, William W. (Ed.), *The Context of Scripture*, Vol. I, Leiden, Brill, 1997.

HALLO, William W., VAN DIJK, J. J. A., *The Exaltation of Inanna*, New Haven and London, Yale University Press, 1968.

HAMBLIN, William J., *Warfare in the ancient Near East to c. 1600 BC, Holy Warriors at the Dawn of History*, Nova Iorque, Routledge, 2006.

JAMES, E. O., *Os Deuses Antigos, História e Difusão das Religiões no Médio Oriente Antigo e no Mediterrâneo Oriental*, Lisboa, Editora Arcádia Limitada, 1966.

JOSÉ, Célia Maria Alexandre do Carmo, *Anat, Uma Deusa em Ugarit, a linguagem metafórica como presentificação do divino, Tese de mestrado em História e Cultura Pré-Clássica*, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2001.

KRAMER, S. N., *A História Começa na Suméria*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1997.

LEROI-GOURHAN, André, *As Religiões da Pré-História*, Lisboa, Edições 70, 2001.

MOSCATTI, Sabatino, *Ancient Semitic Civilizations*, Nova Iorque, Capricorn Books, 1960.

OLMO-LETE, Gregorio del, «Figuras femeninas en la mitología y la épica del Antiguo Oriente», in *La dona en l'antiguitat, La mujer en la antigüedad, La donna nell'antichità*, Universidade Internacional Menéndez Pelayo, Seminari: «Deesses i

*Heroïnes en les Mitologies antigues*», Barcelona, 9-13 setembre 1985, Editorial AUSA, 1987, pp. 7-25.

PENGLASE, Charles, *Greek Myths and Mesopotamia*, UK, Routledge, 2010.

RAMOS, José Augusto, «A Mulher na Bíblia» in *A Mulher na História, Actas dos Colóquios sobre a Temática da Mulher (1999/2000)*, Câmara Municipal da Moita, 2001, pp. 27-44.

RAMOS, José Augusto, «Baal, O que é um Deus?», in *Cadmo: Actas do Colóquio Internacional: Sociedade, Religião e Literatura no Próximo Oriente Antigo nº 10*, Instituto Oriental da Universidade de Lisboa, 2000, pp. 197-223.

RODRIGUES, Nuno Simões, «Ulisses e Gilgameš», in *Penélope e Ulisses*, [Coord. Francisco de Oliveira], Coimbra, Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, Instituto de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2003, pp. 91-105.

ROSENGARTEN, Yvonne, *Sumer et le Sacré: Le Jeu des Prescriptions (me), des dieux, et des destins*, Paris, Éditions E. de Boccard, 1977.

RUBIO, Gonzalo, «Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story» in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 121, No. 2 (Apr. - Jun., 2001), American Oriental Society, [http://www.academia.edu/879361/Inanna\\_and\\_Dumuzi\\_A\\_Sumerian\\_Love\\_Story](http://www.academia.edu/879361/Inanna_and_Dumuzi_A_Sumerian_Love_Story) JAOS 121 2001, [Dezembro de 2012].

SANMARTÍN, Joaquín, «Mitología y religión mesopotámicas», in *Mitología y religión del Oriente Antiguo I. Egipto – Mesopotamia* (Colección: Estudios Orientales, Dir. G. del Olmo-Lete), Barcelona, Editora AUSA, 1993, pp. 208-534.

SANTOS, António Ramos dos, «Direito e Sexualidade na Mesopotâmia: o crime de Violação», in *Sexualidade no Mundo Antigo* (Coord. José Augusto Ramos et al), Centro de História da Universidade de Lisboa, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009, pp. 139-149.

SANTOS, António Ramos dos, «A Mulher na Bíblia» in *A Mulher na História, Actas dos Colóquios sobre a Temática da Mulher (1999/2000)*, Câmara Municipal da Moita, 2001, pp. 45-52.

SEUX, Marie-Joseph, *Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d' Assyrie*, Paris, Les Editions du Cerf, 1976.

WEST, M. L., *The East Face of Helicon*, Oxford, Clarendon Press, 2003.

WIDENGREN, Geo, *Fenomenologia de la religión*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.

ZSOLNAY, Ilona, «Do divine structures of gender mirror mortal structures of gender?» in *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky* (Ed. S. Hollway et al), Gorgias Press, 2009, pp. 103-120.

ZSOLNAY, Ilona, «Ištar, “goddess of war, pacifier of kings”: an analysis of Ištar's martial role in the maledictory sections of the Assyrian royal inscriptions», in *Language and City Administration in the Ancient Near East: Proceedings of the 53rd Rencontre Assyriologique Internationale, Moscow and St. Petersburg, July 23-28, 2007* (Ed. L. Kogan et al), Winona Lake: Indiana, Eisenbrauns, 2010, pp. 389-402.

### **III. Consultas de Internet**

European Southern Observatory, The Venus Transit 2004, Appendix 3, Synodic Period (the cycle of Venus), <https://www.eso.org/public/outreach/eduoff/vt-2004/Education/edu1app4.html> [Junho de 2015]

*Lion Heraldry in*

<http://www.personal.psu.edu/users/d/c/dcj121/prosop/counts/defs.htm>, [Maio de 2005].